# DE LA PERVERSIÓN DEL CRISTIANISMO AL CRISTIANISMO KENÓTICO

SERGIO RUVALCABA SOLORIO

**De la perversión del cristianismo al cristianismo kenótico**

**Crítica, tránsito y repercusiones**

Sergio Ruvalcaba Solorio

© Sergio Ruvalcaba Solorio, 2025

Primera edición digital: diciembre de 2025

DOI 10.5281/zenodo.18112148

Diseño de portada: Sergio Ruvalcaba Solorio

Este libro se distribuye bajo licencia Creative Commons

Atribución 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.es

Se permite la reproducción total o parcial, distribución y comunicación pública de la obra siempre que se reconozca la autoría y no se haga un uso comercial.

Impreso en México / Printed in Mexico

Agradezco al Dr. Jesús Arturo Navarro Ramos por su guía y dedicación.

## Índice

**Introducción ..... 1**

*Organización de la investigación. ..... 7*

**CAPÍTULO 1. Tránsito del conocimiento. Del pensamiento religioso al secular ..... 9**

*1.1. Introducción ..... 9*

*1.1 Historia de la relación entre ciencia y cristianismo. ..... 10*

*1.2. La presencia del postsecularismo en el ámbito religioso ..... 11*

*1.3. Huellas de lo religioso en la ciencia ..... 15*

*1.3.1. Cristianismo y leyes de la naturaleza ..... 16*

*1.3.2. La providencia y lo económico ..... 18*

*1.4. Religión y ética secular. ..... 20*

*Conclusiones ..... 23*

**CAPÍTULO 2. Conocimiento: de los consensos a la superación de la exclusión. ..... 26**

*Introducción ..... 26*

*2.1. Formación de consensos y exclusión ..... 26*

*2.2. Hacia la superación de la exclusión: La denuncia del sacrificio.....33*

*Conclusiones .....37*

**CAPÍTULO 3. Claves epistemológico-morales y temporalidad del cristianismo kenótico. ..... 40**

*Introducción .....40*

*3.1. El concepto de lo cierto.....42*

*3.1.1. La subversión de la razón: La prioridad de la voluntad y la relación .....44*

*3.1.2. El conocimiento como imposición.....47*

*3.1.3. Hacia un nuevo concepto de lo cierto en sentido kenótico.....49*

*3.2. Lo bueno más allá de la bondad.....50*

*3.2.1. Nominalización de la bondad.....52*

*3.2.2. Discriminación desde la bondad.....54*

*3.2.3. Ética más allá de la bondad.....55*

*3.3. La subjetividad e identidad.....56*

*3.3.1. Desmontando la identidad: cultura, nacionalidad y familia. .....58*

*3.3.2. Identidad, acciones y perdón.....60*

*3.4. Indigencia del existir.....63*

*3.5. El temor existencial.....64*

*3.6. Cristianismo kenótico y el tiempo.* ..... *66*

*3.7. La vida eterna.* ..... *70*

*Conclusiones* ..... *73*

**CAPÍTULO 4. El Cristianismo Platónico.** ..... **77**

*Introducción* ..... *77*

*4.1. Apropiación de la narrativa cristiana* ..... *78*

*4.2. Burocratización del cristianismo* ..... *80*

*4.3. Platón y el realismo* ..... *85*

*Conclusiones* ..... *87*

**CAPÍTULO 5. Poder y verdad en la modernidad** ..... **89**

*Introducción* ..... *89*

*5.1. La verdad en la era post-Dios: Kant y la modernidad* ..... *90*

*5.2. Foucault y la relación entre saber, poder y conocimiento* ..... *93*

*Conclusión* ..... *97*

**CAPÍTULO 6. Buscar la verdad más allá de la exclusión. Retorno al cristianismo kenótico** ..... **99**

*Introducción* ..... *99*

*6.1. La propagación del cristianismo kenótico* ..... *100*

*6.2. El sujeto del cristianismo kenótico.* ..... *102*

*6.2.1. Sentido personal del cristianismo kenótico.* ..... *103*

*6.2.2. La digna rabia* ..... *105*

*6.2.3. Por la separación a la comunidad.* ..... *107*

*6.2.4. El valor de la pobreza en el Evangelio* ..... *108*

*6.2.5. El amor y el cristianismo kenótico.* ..... *113*

*6.2.6. Vigencia política del sacrificio.* ..... *114*

*6.3. La Fe en el cristianismo kenótico.* ..... *118*

*Conclusión* ..... *119*

**CAPÍTULO 7. Caminos hacia al *estar*** ..... **121**

*Introducción* ..... *121*

*7.1 La libertad del estar en el Evangelio* ..... *121*

*7.2. Formas políticas del populismo autónomo* ..... *123*

*7.3. Cristianismo kenótico ante la filosofía del pueblo* ..... *128*

*7.4. Scannone: Ser, Estar y Acontecer* ..... *131*

*7.4.1. Relación del ser y el estar en Latinoamérica* ..... *132*

*7.4.2. Fagocitación y desobediencia epistémica* ..... *134*

*7.5. Factibilidad del populismo autónomo* ..... *138*

*7.6. Ética del Estar* ..... *140*

*Conclusion* ..... *144*

**Conclusiones generales** ..... **146**

*Categorías del cristianismo platónico frente al pensamiento kenótico.* ..... *148*

*Uso del temor como mecanismo de control.* ..... *148*

*La ética en el cristianismo kenótico como vulnerabilidad compartida.* ..... *150*

*Ética del estar como opción* ..... *151*

**Glosario** ..... **154**

**Referencias** ..... **156**

## Introducción

El presente texto busca indagar en dos tipos de pensamiento que tradicionalmente se entienden como opuestos, buscando encontrar los puntos de convergencia entre ambos para lograr empatar métodos y fines comunes en donde no se les había buscado. De manera precisa, nos referimos al pensamiento de liberación y el antiesencialismo.

La filosofía de la liberación surge bajo la influencia de la teología de la liberación y frente a la teoría de la dependencia. Aun cuando algunos de los elementos más representativos de esta han sido las cuestiones sociológicas y económicas, desde donde se buscaba una salida a la dependencia y la opresión, al ser un planteamiento filosófico, se buscaría desde un inicio una liberación humana integral (Scannone, 2009, p. 60).

Desde un inicio su enfoque se ancló en "los pobres", "no sólo en forma personal y ética, sino también social, histórica, estructural, conflictiva y política" (Scannone, 2009, p. 62), argumentando como estos han sido excluidos de la filosofía emanada de la modernidad, a la cual se le designa como surgida con base en un sujeto trascendental denominado *ego conquiro*[1] (Dussel, 2000a, p. 29) alimentado por la voluntad de poder. Frente a la cual propone buscar, "en la alteridad irreductible... en su trascendencia o exterioridad al sistema de opresión" (Scannone, 2009, p. 62), al pobre.

Con el avance de la modernidad y su influencia se han venido cambios también en la filosofía de la liberación, al tener como principales fenómenos a enfrentarse ahora a la globalización y la exclusión (Scannone, 2009, p. 64). Lo más importante, sin embargo, y lo más pertinente a este trabajo, es su respuesta ante los peligros de la modernidad, teniendo en cuenta que desde la filosofía que señala de provenir del *ego conquiro* europeo, surgiría un pensamiento

[1] Termino propuesto por Enrique Dussel, que se traduce como "yo conquisto". Lo que señala, precede al *ego cogito* o "yo pienso" cartesiano.

antiesencialista influenciado por un giro hermenéutico pragmático, denominado posmoderno, ante el cual, de acuerdo con Scannone (2009):

> se puede afirmar que la Filosofía de la Liberación se mueve dentro de un nuevo paradigma que ... asume, radicaliza y sobrepasa el mero giro hermenéutico-pragmático que supera la filosofía moderna de la subjetividad [pues] Lo radicaliza ético-históricamente (es decir, no sólo ética sino también históricamente, no sólo histórica sino también éticamente), y lo sobrepasa en la línea de lo contextuado y situado tanto histórica como geoculturalmente (p. 70).

En este punto es donde surge la base de esta investigación, pues teniendo en cuenta la ubicación geográfica y cultural desde donde se está realizando el estudio, es que se comprende de mejor forma cómo surge este encuentro de tradiciones, al brotar desde un contexto latinoamericano, pero abierto a las novedades que provienen desde otras latitudes, particularmente en cuanto a ambos tener como principal objeto de crítica a la modernidad. Así, con base en esto, al analizar las virtudes de cada pensamiento, y pretendiendo mantener la mente abierta es que surge la cuestión sobre en qué forma se puede beneficiar y reforzar uno del otro considerando los objetivos que se aprecian como compartidos desde una lectura neutral.

Es imposible llevar a cabo este esfuerzo sin reconocer algunas perspectivas importantes que se han manifestado al respecto, como claro representante se encuentra Santiago Castro Gómez, a quien Carlos Beorlegui (2003) mencionaría como "uno de los autores que más se proclaman defensores de las claves filosóficas de la posmodernidad y que más se han esforzado por mostrar sus beneficios a la hora de interpretar desde ahí la situación de Latinoamérica" (p. 227) particularmente su libro *Crítica de la Razón Latinoamericana* (1996), el cual Enrique Dussel (2000b) señala de ser "un ejemplo de una filosofía postmoderna desde América Latina" (pp. 39-40).

En este texto, Castro Gómez (1996) adopta una posición en favor del pensamiento posmoderno versus la filosofía de la liberación,

y respondiendo a las críticas que consideran el tema posmoderno como ajeno a esta región y una especie de moda, manifiesta cómo sigue siendo, por razones y circunstancias distintas a los países del centro, competencia de la filosofía latinoamericana, la cual vive una experiencia periférica de la modernidad, mas no por ello menos real (pp. 23-24).

Algunas de las críticas principales que hace Castro Gómez (1996) al pensamiento latinoamericano y, en particular, a la filosofía de la liberación, son el permanecer atrapada en el pathos ilustrado que la posmodernidad busca dejar atrás. A su vez señala como esta persiste en pretender encontrar un punto arquimedico fijo para abordar la problemática latinoamericana (p. 36), así como el insistir en el análisis de esta, abordando a toda la región como un "tejido homogéneo de sucesos que puedan observarse desde un solo punto de vista" (Castro-Gómez, p. 37), efectivamente esencializando a todo el continente.

Y como otro ejemplo claro de esta misma dinámica, se critica la manera en que Dussel en su intento de superar la modernidad, propone simplemente otro sujeto trascendental, pues en lugar de descentralizar al sujeto ilustrado, solo lo reemplaza por lo que llama "los pobres" (Castro-Gómez, 1996, pp. 39-40).

Como respuesta a esto, Dussel emite sus propias críticas al proyecto posmoderno comentando cómo el pensamiento posmoderno se olvida de abordar el aspecto material, privilegiando las cuestiones estéticas y lúdicas (Beorlegui, 2003, p. 245). A su vez Dussel (2000b), hace una apología de los dualismos surgidos desde el pensamiento de liberación como centro-periferia, desarrollo-subdesarrollo, dependencia-liberación, entre otros (p. 45). Señalando como contrario a lo que él argumenta que propone el pensamiento posmoderno, estas no pueden ser simplemente olvidadas o negadas, sino articuladas con las nuevas categorías que denomina de racionalidad diferencial como las feministas, ecologistas, culturales, etcétera (Dussel, p. 48). Sin embargo, no indica un camino para poder lograr esto.

Mas no es Dussel el único crítico de la posmodernidad proveniente del pensamiento de liberación, por su parte Franz

Hinkelammert (1987) argumenta con respecto al anti universalismo que atribuye al pensamiento posmoderno lo siguiente:

> La ética universal es la ética de los débiles por excelencia ... Siendo universal y precisamente por el hecho de serlo, tiene un efecto particular en favor de los débiles. Por lo tanto, al salir a la luz este hecho aparece la ideología anti-racionalista, que es necesariamente anti-universalista (p. 5).

Lo cual en este trabajo se pone en tela de juicio al mantener sospechas sobre los restos de autoritarismo que pudieran quedar escondidos en una razón universal, aun cuando pretenda abogar por las mejores causas[2].

Asimismo, desde su propia trinchera, Héctor Samour (2007) presenta sus propias objeciones a este tipo de filosofía, al argumentar cómo el pensamiento posmoderno, en su afán de negar los grandes relatos de la modernidad, se queda sin fuerzas para resistir la invasión de los poderes contra los que se pretende luchar. Y cómo también, en su defensa de la diversidad y heterogeneidad, puede terminar afianzando al dogmatismo y fundamentalismo (p. 5).

Sin embargo, es preciso también examinar si esa misma fuerza realmente es necesaria o pudiera ser otro elemento que funciona como resabio de la violencia de la modernidad, y quizás pueda ser de cualquier manera la crítica, y la apertura a la indigencia donde pueda encontrarse una salida del atolladero.

Por ello, teniendo en cuenta los reclamos que desde el pensamiento de liberación se hacen a la posmodernidad es que se elabora la presente investigación, pues considerando la validez y pertinencia de los problemas que pretende abordar el primero, cabe cuestionarse si quizás sea necesaria una segunda revisión a sus propias críticas para poder ser aún más rigurosos e incisivos al buscar

[2] De la misma forma se debe reconocer que el adjetivo de anti-racional tiene sentido si se busca llegar a las mismas metas de la modernidad sin pasar por los mismos caminos, por lo cual, la verdadera alternativa incluye cambiar las metas, lo cual debe reconocerse que implica un sacrificio.

alternativas. Retomando entonces algunos de los puntos que se exhiben como ejemplos, quedan las siguientes preguntas:

¿Cómo articular las categorías de la razón critica tradicional, con aquellas que Dussel nombra de racionalidad diferencial?

¿Qué se debe priorizar entre la lucha material y la formal que Dussel asigna a los posmodernos, y con base en qué?

¿Es el universalismo realmente una cuestión que favorece a los más débiles, o simplemente permite que se pierdan sus luchas frente a aquellos que tienen la fuerza para poder clasificar los universalismos?

¿Es la fuerza algo útil y necesario o en verdad representa un peligro al buscar alternativas al pensamiento moderno?

¿Cómo hacer para evitar caer en dogmatismos o fundamentalismos sin el uso de la fuerza?

Estas son algunas de las paradojas que guían el presente trabajo. Y para hacerlo, se ha buscado emplear buena parte de las mismas herramientas y pensadores que utiliza el pensamiento de liberación, tanto en su vertiente teológica cómo filosófica, haciendo la aclaración que el presente ejercicio es de naturaleza filosófica, aunque postsecular, lo cual permite abrirnos hacia ciertas cuestiones anteriormente separadas por el secularismo.

Concretamente, lo que se pretende es cuestionar los presupuestos epistemológicos en los que se apoya la filosofía de la liberación, pues se mantiene que estos se asientan sobre las mismas bases de la modernidad que cuestionan. Es decir, los métodos que dicha filosofía pretende utilizar brotan de la misma raíz que la problemática que se busca combatir, la modernidad, y por ello la salida solo conduce al mismo destino.

Ahora bien, como se ha mencionado, la intención de la investigación es partir de un análisis antiesencialista, y evidentemente no se puede valer de dogmas religiosos como herramienta. Por ello es preciso explicitar que la revisión histórica que se hace de determinados conceptos busca identificar principalmente en estos, la influencia del

espíritu del Imperio que ha contaminado su significado. No para encontrar un origen semántico impoluto y etéreo dictado como verdad eterna por una deidad, sino para descubrir el origen puntual, contingente, envuelto en su propio contexto e intención de dichas nociones. El cual necesita ser tomado en cuenta si se busca replicar su objetivo.

Con base en esto se lleva a cabo inicialmente un análisis histórico desde donde se ilustra el origen de buena parte de los conceptos de la modernidad, que se forman desde una perspectiva de dominación. Y posteriormente, en busca de alternativas ante esta, se desarrolla un ejercicio de hermenéutica contextual, que retoma los orígenes religiosos, y la posterior mutación medieval y moderna de estos conceptos para analizarlos a la luz de la problemática actual y poder emplearlos con resultados distintos.

Algunos de los principales pensadores que se han tomado en cuenta para elaborar este trabajo son Rodolfo Kusch, Juan Carlos Scannone y Enrique Dussel, de clara afiliación al pensamiento de liberación, así como otros que no, como pueden ser Gianni Vattimo, Ernesto Laclau o René Girard.

Con respecto a Vattimo es preciso destacar que, si bien se toma como un punto de apoyo fundamental, dada la lectura que realiza del cristianismo, consideramos, sin embargo, que aun cuando lleva a cabo una interpretación muy pertinente e innovadora del Evangelio, se queda aún corto pues más allá de su metalectura, hay mucho por analizar al adentrarse en este mismo de manera más profunda, lo cual intentaremos hacer. Lo anterior, con la intención de extraer los elementos filosóficos más importantes para nuestro ejercicio por encima de cualquier otra lectura.

En este sentido, el cristianismo emerge como un puente clave entre estas tradiciones: desde sus orígenes, ha impregnado la mentalidad moderna con conceptos contaminados por el espíritu imperial, perpetuando dinámicas de poder y dominación que la filosofía de la liberación busca combatir. Asimismo, la búsqueda de las promesas del Evangelio —como la libertad, la igualdad y la

redención— reflejadas en las instituciones modernas (el Estado, el mercado o la ciencia secular) resulta imposible de cumplir, pues su significado original ya ha sido tergiversado por esa influencia autoritaria, convirtiéndolas en herramientas de control en lugar de emancipación. Por ello, indagar en su dimensión kenótica —un vaciamiento radical de toda pretensión autoritaria— no solo revela las raíces religiosas de la problemática moderna, sino que ofrece herramientas para una liberación auténtica, antiesencialista y postsecular, superando las limitaciones de ambas corrientes.

**Organización de la investigación.**

El texto se divide en siete capítulos, el primero busca explicar cómo el movimiento de secularización representa, una acción de continuidad y evolución por encima de choque y revolución. A su vez, busca establecer como ciertos conceptos tomados de la religión sirvieron para sentar las bases del pensamiento científico, tanto a la ciencia natural, a la que se dotaría de gran fuerza, como a las ciencias humanas, que se valdrían de dicha fuerza para su propia validación. Con esto se busca explicar por qué para muchos se observa una fe en los conceptos científicos que antes se reservaba exclusivamente para lo religioso, reflejando un cambio en la fuente de nuestras certezas y creencias fundamentales.

Enseguida, en el segundo capítulo se desarrolla una explicación del concepto del *chivo expiatorio* de René Girard, y su influencia en Gianni Vattimo. Sobre todo, la lectura que estos autores hacen del Evangelio.

El capítulo tres desarrolla la propuesta que surge en el capítulo anterior, es decir, expande y desarrolla los principales conceptos del cristianismo kenótico y por lo tanto es el más extenso. En la primera parte a través de un ejercicio de hermenéutica profundo se avanza desde la noción de la verdad, hasta llegar a la conformación de la subjetividad desde la ética. Después se define la temporalidad con base en este pensamiento, para lograr entender el concepto de vida eterna.

Posteriormente, el cuarto capítulo regresa al sentido histórico para ilustrar como el Imperio Romano se adueñó y transformó el sentido del cristianismo, lo cual influiría a su vez en la idea de la realidad esparcida por la filosofía. Esta idea de realidad y sus efectos se retoman en el siguiente capítulo, el quinto, para explorar como se impone y apropia del mundo y de la subjetividad con el auge de la modernidad.

Por ello, el capítulo sexto se enfoca en un retorno al cristianismo kenótico y el rescate de la subjetividad, considerando como este pensamiento no se basa en criterios surgidos de la modernidad. Teniendo en cuenta también la importancia del paralelo histórico del concepto apocalíptico que extrae Girard del nuevo testamento, con la crisis de los fundamentos ideológicos sobre los que se sustenta la modernidad. Esto se complementa con las ideas para la supervivencia y permanencia de la nueva subjetividad que se proponen en el capítulo siete, que concluye con una propuesta ética concreta.

Por último, en la conclusión general, se sintetizan las categorías del cristianismo platónico frente al pensamiento kenótico, se analiza el uso del temor como mecanismo de control y se destaca la ética del estar como opción.

# CAPÍTULO 1. Tránsito del conocimiento. Del pensamiento religioso al secular

## 1.1. Introducción

La intención de este capítulo es examinar la influencia que ha representado el pensamiento religioso, especialmente cristiano, para la mentalidad moderna. De manera particular, la revaloración que se ha venido haciendo al respecto a la luz de los planteamientos de los filósofos posmodernos. Es decir, se busca especialmente disputar el discurso de la secularización[3] epistémica, resaltando cómo esta dimensión de la secularización se ha venido desdibujando a raíz del pensamiento postsecular.

Lo anterior no significa que se pretenda regresar a una visión binaria que reasigne al pensamiento teológico un lugar superior a los postulados de la filosofía y ciencia modernas. Por el contrario, lo que se busca es analizar la inextricable relación que mantienen estos dos campos de conocimiento y cómo su relación se podría definir como de continuidad y evolución por encima de choque y revolución.

De forma concreta, se busca resaltar el vínculo que existe entre los principales conceptos sobre los que se sostiene el conocimiento científico y el razonamiento ético filosófico con el pensamiento cristiano, sobre todo teniendo en cuenta la conexión existente entre lo secular como categoría epistémica y el secularismo como doctrina política (Asid, 2003), lo cual se abordará en capítulos posteriores.

Para esto es preciso estudiar la manera en que históricamente se ha entendido esta relación, para comprender la forma en que esta visión se ha transformado en los últimos tiempos. Asimismo, se destacan algunos conceptos centrales, tanto en ciencia como en ética, en donde se refleja la influencia y continuidad entre ambos sistemas de pensamiento. Lo que explicaría el que hoy en día, muchos depositen

[3] Secularización: Este término se refiere a la teoría que parte de la modernidad, dentro de la cual se considera que conforme esta avanza, siguiendo con la inclinación racionalista de la misma, se iría al mismo tiempo abandonando el pensamiento religioso (Glosario, 2024).

en la ciencia una confianza similar a la que antes se otorgaba a la religión

### 1.1 Historia de la relación entre ciencia y cristianismo.

Para entender la relación histórica entre cristianismo y ciencia se puede comenzar a explorar el positivismo comtiano, para el cual el conocimiento se dividía en tres etapas, siendo la teológica la primera, seguida por la metafísica y concluyendo con la científica (Comte, 1987). Por lo tanto, de acuerdo con este pensamiento, el conocimiento religioso pertenece a una etapa histórica particular y debe ser superado, de donde se desprende la intención de mantener una distancia entre la metodología y objetos de la ciencia y la religión con el fin de cumplir con los cánones de la disciplina (Cantor, 2011, p. 24).

Posteriormente, dada la interrelación tan estrecha que habría existido hasta mediados del siglo XIX entre estas dos áreas, con el objeto de mostrar una profesionalización de la ciencia y elevar el estatus de esta, se hizo el énfasis en acentuar el repudio de esta hacia el conocimiento religioso (Cantor, 2011, p. 25). El texto *History of the Conflict between Religion and Science* representa un momento clave en la relación entre ambas áreas de conocimiento, pues en este se propondría por primera vez la *tesis del conflicto* entre un área y la otra, señalando la inevitable incompatibilidad entre ambas.

Tiempo después, entre las décadas de 1950 y 1960, el surgimiento de la historia y filosofía de la ciencia como una nueva disciplina vendría a cuestionar el paradigma imperante. De manera particular cabe destacar el trabajo de Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas* de 1962, como un parteaguas en este campo (Cantor, 2011, pp. 25-26). Pues aun cuando no pretendía llevar a cabo un estudio sobre el rol de la religión en el conocimiento, a través del cuestionamiento de la versión positivista del desarrollo de la ciencia, dejaba abierto un espacio para la participación de la religión en el desarrollo de la ciencia.

Sin embargo, no sería sino hasta 1991 con el libro de John Hedley Brooke, *Science and Religion: Some Historical Perspectives,* donde resurge nuevamente un interés por el estudio de la relación entre ambas

materias (Cantor, 2011, p. 26). En este texto, Brooke rechaza la *tesis de conflicto* que había venido teniendo tanta influencia hasta entonces, señalando mediante ejemplos la manera en que a través de la historia se han elaborado versiones ahistóricas sobre la relación ciencia-religión, en donde se tiende a utilizar los términos de una manera que no corresponde a la que se utilizaba en épocas anteriores. Lo que el autor señala es cómo hasta el siglo XVII estas dos actividades no podían concebirse de forma separada, pues formaban parte de un mismo campo de conocimiento (Cantor, p. 27).

A su vez, Brooke, buscando reevaluar la relación entre ciencia y religión, ofrece numerosos ejemplos de la vinculación positiva entre estas dos áreas. Así, destaca la forma en que los supuestos religiosos han incluso ayudado a la ciencia, otorgándole presupuestos de gran utilidad (Cantor, 2011, p. 27); utiliza como ejemplo argumentos históricos en donde se validaba la función de la ciencia, apuntando a la manera cómo funcionaba de herramienta de soporte para la fe; e incluso realza el valor del concepto de una naturaleza diseñada, destacando cómo Copérnico se inclinaría por el sistema heliocéntrico por considerarlo más bello y por lo tanto más coherente con un diseño divino (p. 28).

### 1.2. La presencia del postsecularismo en el ámbito religioso

Esta objetivación de lo religioso, con la intención de relegarlo, define el concepto de secularización, el cual, sin embargo, como toda metanarrativa, ha venido siendo puesta en tela de juicio en los últimos años, pues los preceptos sobre los que se sostenía, así como las consecuencias inherentes a los mismos, no se han cumplido como inicialmente se concebía que lo harían. Ante esto ha surgido un término que, desde el cuestionamiento de este paradigma, retoma los temas originalmente abordados por el mismo desde una óptica revisada, el postsecularismo[4].

[4] Postsecularismo: Planteamiento que nace a raíz del cuestionamiento de la secularización, al no ver cumplida la secuencia de etapas de pensamiento sugerida por esta, lo cual da pie a que se incluya de nuevo el discurso religioso en la esfera pública.

Dentro de esta idea se integran perspectivas surgidas de la posmodernidad tornándose por esto, difícil sostener argumentos con base en fundamentos firmes, y por lo tanto permitiendo el permear al tema religioso nuevamente, si bien, en buena parte, alejado de las visiones fundamentalistas que ya habrían sido cuestionadas por la modernidad. Para entender este fenómeno conviene definir de inicio, muy brevemente, a lo que se refiere el termino secularización, cuestión que a continuación se presenta.

La teoría clásica de la secularización basada en el pensamiento de Max Weber propone una equivalencia entre la modernización y racionalización, que da pie a un proceso social y cultural de secularización. La influencia de esto llevaría entonces a que, en el plano cultural, el desprenderse del monopolio sociocultural de la religión, conduzca a un abandono de este tipo de prácticas y creencias en lo individual. Lo que brota de lo anterior es que se esparza en su momento el concepto de que entre más moderna sea una sociedad, menos religiosa será, y como, a su vez, entre más moderna y menos religiosa, más feliz será.

Diego Bermejo (2014), quien se ha especializado en el estudio filosófico del secularismo describe el surgimiento de tres ángulos de crítica hacia el pensamiento religioso comenzando por la cognitiva, en donde se ubica a la religión como una etapa prerracional destinada a ser superada por la razón; la política, en donde se contrapone el autoritarismo clerical a la soberanía popular y las libertades democráticas; y finalmente; la crítica humanista, desde donde se señala cómo la idea de Dios es una alienación del hombre, el cual debe superarla por la religión de la humanidad para poder autorrealizarse. (p. 343). Todo esto tiene como consecuencia el surgimiento del agnosticismo/ateísmo, el anticlericalismo y el secularismo, desde donde se pretende dar respuesta a las criticas señaladas anteriormente (Bermejo, p. 344).

---

De manera concreta, el abandono de la autoridad absoluta concedida a la ciencia, posterior a la posmodernidad, permite la apertura a un diálogo entre el pensamiento religioso y el filosófico, considerando como ambos corresponden a distintos paradigmas y sin embargo puede existir cierta conmensurabilidad epistémica entre ellos (Glosario, 2024).

Sin embargo, el mismo autor propone en el artículo *Repensar la Secularización* (2014) cómo "Las insuficiencias de la tesis clásica [de secularización] se dejan ver más ostensiblemente en la radicalización y eurocentrismo de esta y en la pretensión ideológica del secularismo de constituir el paradigma interpretativo exclusivo de la modernidad" (p. 342), lo cual contribuye al empuje del concepto del postsecularismo.

Las principales observaciones que hace son como desde el ángulo sociológico, no se cumplió la idea de que la modernización traería aparejada consigo a la secularización, pues se considera que este planteamiento ignora las circunstancias históricas particulares de cada sociedad (Bermejo, 2014, p. 347). En este mismo sentido se señala cómo este pensamiento obedece en gran parte a un criterio eurocéntrico, desde donde se formulan teorías con base en su propia historia, pues si bien, debido a la expansión colonial se ha mundializado el proceso de secularización, la visión científica del cosmos y la democrática del estado, esto no se ha traducido necesariamente en una descristianización, aunque no siempre se deba a motivos estrictamente religiosos (Bermejo, p. 348).

Asimismo, Bermejo (2014) destaca que el tema de la democratización cobra relevancia en el ámbito religioso, ya que la secularización de los estados ha traído consigo una ampliación y, sobre todo, la pluralización de las creencias (p. 348), es decir, de acuerdo con Peter L. Berger, es importante destacar la diferencia que existe entre una eliminación de los monopolios religiosos y una eliminación de las religiones, pues en los hechos se ha presentado solo la primera. Y esta pluralización se manifiesta no solo en la variedad de sistemas de creencias que han aparecido, sino en cómo se ha introyectado esta idea, individualizando lo religioso. En otros términos, no se debe confundir la desaparición de la religión con la desaparición de lo religioso. E incluso esta desaparición no se puede dar por hecho, pues conforme se ha venido perdiendo la responsabilidad de ser el garante de legitimación de múltiples instancias del saber, poder y del deber, se le ha dejado de señalar tanto por todo lo bueno o todo lo malo de la sociedad, abriéndole por lo tanto la oportunidad de enfocarse en la dimensión espiritual, y con esto pudiendo salir purificada y renovada (Bermejo, 350-351).

Igualmente pareciera que la modernización ha ayudado a la religión pues de la mano del avance en las comunicaciones se han construido "comunidades transnacionales, transraciales, transétnicas, transterritoriales, translingüísticas e, incluso ... transmundanas" (Bermejo, 2014, p. 352), dotadas de un sentido de integración voluntaria más consciente, las cuales pretenden ir más allá de los esencialismos de pertenencia (Torre & Gutiérrez Zúñiga, 2015).

Otro aspecto que desmiente Bermejo (2014) es la afirmación que la religión cumple solamente una función de cohesión social y vertebración comunitaria, que por tanto puede ser simplemente suplida por el estado, pues sugiere como "La transferencia de competencias de la Iglesia al Estado no ha agotado el caudal simbólico, antropológico, social, ético y político de la religión" (p. 354), con esto resume buena parte de las carencias que se presentan al pretender reducir la cuestión religiosa a ciertos elementos concretos que sería fácil reemplazar. Esto tiene que ver también con el hecho de imponer una definición simplista de la religión desde la teoría, es decir, desde el secularismo se le asigna una esencia particular, opuesta y enemiga de la modernización y la democracia (p. 356), lo cual sirve de instrumento para la autoconstrucción de todo aquello que se define en oposición a la misma en un sentido binario. Lo cual se utiliza para que, al asociar lo secular con una superación de una etapa en el progreso de la razón, se demerite *a priori* cualquier argumento relacionado con lo religioso, tachando aquello que provenga de este ámbito, de irracional, ignorante, inmaduro, etc. Y, por ende, relaciona en automático lo ateo con lucidez intelectual, lo cual, evidentemente es un reduccionismo absurdo.

Este reduccionismo se presenta también al pretender imponer una visión absoluta de la secularización, ya que a esta le "subyace una concepción específica de la racionalidad occidental sustantiva, única, unitaria y universal, es decir, una razón metafísica" (Bermejo, 2014, p. 358). Con esto se ilustra la paradoja a la que se llega al pretender arribar mediante el concepto tradicional de la razón a una conclusión definitiva sobre el asunto de la religión versus el secularismo, puesto que el pretender encontrar un argumento definitivo que cierre el asunto dando el triunfo a cualquiera de los dos lados cae en el mismo exceso que se pretende superar, y por lo tanto es preciso tomar un nuevo

camino, un sendero posmetafisico, que permita secularizar no solo la religión, sino la secularización misma, haciendo uso de nuevas categorías que aborden la complejidad, pluralidad y la contingencia. Lo cual también ayuda a separarse de una idea del sujeto que lo reduce a la razón, y por lo tanto conduce a caer simplemente en una lógica de dominio (Bermejo, p. 359).

Sin embargo, este alejamiento de la cuestión metafísica desde lo filosófico no significa que sea entonces la ciencia quien determine ahora la validez del conocimiento sin más, pues este cuestionamiento de la racionalidad tiene como corolario una crítica del cientismo, que se sostiene en:

> La insuficiencia del contexto de justificación para dar razón de la ciencia y su método, la ingenuidad de la inducción, la primacía de las teorías sobre los hechos, la dificultad para separar hechos y valores, el descrédito del realismo metafísico; el papel determinante de la comunidad de científicos en la definición de lo científicamente sostenible; la presencia de elementos históricos, sociales y culturales en la normalización de teorías (Bermejo, pp. 360-361)

Por lo tanto, la ciencia deja de ser vista como un método para representar la verdad, y más como un proceso de construcción dependiente de un marco de referencia (Bermejo, 2014, p. 361), permitiendo tener un debate más abierto con todo tipo de pensamientos, incluso el religioso.

Todo lo anterior ha dado pie a un abandono del fundamentalismo, religioso y secular, para dar entonces prioridad a cuestiones de solidaridad y empatía desde donde construir nuevas alternativas de convivencia.

### 1.3. Huellas de lo religioso en la ciencia

Hasta aquí se ha analizado el desarrollo de la relación entre ciencia y religión a partir de la modernidad, comenzando por la separación intencional desde lo disciplinario hasta el eventual desgastamiento de las barreras que delimitan la competencia de cada área en el postsecularismo.

Ahora se buscará ahondar brevemente en elementos concretos dentro de estas áreas en donde se refleja la interrelación entre ambas, contrario a lo que la teoría de la secularización propondría. De forma particular, se hará un enfoque en la manera en cómo las leyes de la naturaleza, eventualmente llamadas, de la ciencia, tienen como antecedente inmediato un concepto religioso, lo cual habrá de hacerse igualmente con la relación de este mismo con la ética secular.

### 1.3.1. Cristianismo y leyes de la naturaleza

El pensamiento religioso, concretamente cristiano, si bien el mismo se ha alimentado de otras fuentes, es un elemento fundamental para la generación de las principales ideas sobre las que se sustenta la idiosincrasia moderna (Harrison, 2008, p. 1); a continuación, se abordará concretamente el concepto de las leyes de la naturaleza y cómo estas son una transformación más de conceptos anteriores particularmente de aquellos que se expandieron con el auge del cristianismo tras el declive del aristotelismo.

Como forma de ejemplo se pueden enumerar figuras de la ciencia que manifiestan su influencia e inspiración en el pensamiento religioso como Francis Bacon, quien expresa cómo la naturaleza es una manifestación del poder de Dios; mientras que la Escritura, o los textos bíblicos, muestran su voluntad; o Galileo que señala que el libro de la naturaleza está escrito con principios matemáticos. (Harrison, 2006, p. 16). Pero más allá de estos nombres y sus dichos, hay elementos doctrinales precisos sobre los que es necesario detenerse a estudiar. Un elemento que cobra auge durante la Reforma es la idea de gracia divina y su influencia en la conducta humana, por encima del concepto aristotélico de la virtud, el cual obedece a un criterio teleológico que afirma cómo las virtudes orientan al ser humano a determinados fines. Pues al aplicar este mismo criterio al mundo natural, se niega en los objetos cualquier fin inherente al mismo, y por lo tanto se ubican en una relación de dependencia de las leyes naturales impuestas por Dios (Harrison, 2017, pp. 15-16). Con relación a esto, Descartes manifiesta que las leyes de la naturaleza no son más que una manifestación de la voluntad continua de Dios sobre ciertos estados.

Un caso ilustrativo con relación a lo anterior es el de Kepler, quien argumenta que lo que era inaceptable para Aristóteles es aceptable para él y todos los cristianos, pues de acuerdo con su fe, el mundo, que no tenía existencia previa, fue creado por Dios de acuerdo con las ideas que son coeternas con Él (Harrison, 2008, p. 7). Es decir, contrario a lo que sostenía Aristóteles, para quien el mundo era eterno (Harrison, p. 9), y por lo tanto no necesitaba de una estructura, el concepto del diseño sí requiere de un orden de acuerdo con el cual se lleve a cabo la creación, y, por ello es por lo que Kepler entiende que las leyes se desprenden de la libre voluntad de Dios (Harrison, pp. 9-13).

Igualmente se afirma incluso que los alcances de la influencia de un orden divino llegan hasta el siglo XVII, cuando ya se manejaban desde lo teórico los conceptos atomistas, y sin embargo se carecía, a nivel experimental de las técnicas o instrumentos para poder confirmar lo mismo, y por lo tanto se apoyó en buena medida en la idea de un orden divino que se manifestara a través de los átomos para dar credibilidad a esta teoría que con el tiempo avanzaría en su influencia (Meinel, 1988).

Lo que pareciera contraintuitivo es que como se ha propuesto, a su vez que este concepto de las leyes de Dios eventualmente condujo a una desacralización del mundo, pues con el tiempo la legislación de la naturaleza sería vista como una característica más del mismo, es decir, la regularidad de la voluntad divina terminaría volviendo a esta irrelevante. A consecuencia de lo anterior se sabe que, en el siglo XIX, las leyes pasarían de ser vistas como impuestas a la naturaleza a leyes de la naturaleza, e incluso eventualmente, terminarían siendo conocidas como leyes de la ciencia, tras el abandono del discurso teológico (Harrison, 2008, p. 15).

Asimismo, es importante destacar cómo más allá de entender al mundo como obediente de las leyes de Dios, hizo falta también un elemento que dotara al ser humano de la confianza en su capacidad de poder entender y trabajar con estas. Con relación a esto, en los últimos años se ha venido prestando mayor atención a la influencia que tuvo en el surgimiento de la modernidad secular el concepto medieval de la "univocidad del ser" propuesto por Juan Duns Escoto (Harrison,

2017, p. 14), en oposición a la postura Tomista que manifestaba que solo se pueden conocer las propiedades de Dios de manera análoga a la forma en que se entienden como el concepto humano de dichas propiedades. Pues, por el contrario, la postura de Escoto era que las propiedades en el sentido divino y humano eran las mismas, entendiendo a Dios solo como la manifestación más elevada del ser y por lo tanto definiendo cómo su actividad ocupa el mismo nivel que la actividad de las demás creaturas. Así, como consecuencia de esto, se iría volviendo cada vez menos necesaria la participación de la actividad de Dios en el mundo, dando lugar a una lectura naturalista del mismo.

Tomando en cuenta lo anterior, para ilustrar de forma clara la relevancia de esto en la actualidad es conveniente revisar el ejemplo de la llamada *Mano Invisible*, recurso retorico pedagógico que ha sido enormemente influyente para la promoción del capitalismo liberal en nuestro entorno.

### 1.3.2. La providencia y lo económico

Así como el concepto de las leyes de la naturaleza ha ayudado a diseñar una visión del mundo que funciona de cierta manera, una de las características de la modernidad es la importancia que guarda el tema económico, concretamente el capitalismo. Mas allá de la imposición por las armas, o quizás como fundamento para esta misma, este se ha valido de una justificación ideológica que promueve cómo el pensamiento liberal sobre el que se sostiene el capitalismo está basado en criterios científicos, lo cual en sí mismo le otorgaría una validez que resultaría inútil rechazar.

El neoliberalismo actual tiene sus orígenes históricos en el liberalismo económico clásico promovido por Adam Smith, y uno de los elementos más representativos de su pensamiento es el término de la *mano invisible*, utilizado en *La Riqueza de las Naciones*, e igualmente en la actualidad como herramienta de explicación sobre el funcionamiento del modelo económico neoliberal.

En el texto *Adam Smith and the History of the Invisible Hand* se señala que el origen probable de la alusión a una mano invisible proviene de una referencia a Daniel 2 (Harrison, 2011, p. 39), en donde

se menciona una mano que controla el destino de reinos antiguos. La cual fue retomada por calvinistas para definir la providencia divina.

Se sabe que el uso de esta frase sería algo común para el siglo XVII (Harrison, 2011, p. 32), y que tenía dos acepciones, una en la que se definía como la mano de Dios que interviene en la historia al influenciar las acciones humanas y dirigirlas hacia sus propios fines; y una segunda, en donde ya no es a través de una intervención directa en las acciones humanas donde se manifiesta esta mano de Dios, sino en su organización del mundo natural, al que diseña de nuevo de acuerdo con sus propios fines (Harrison, p. 33). Cabe precisar sobre todo con respecto al primer uso que esto no sería visto como algo excepcional, pues se consideraba parte normal de la actividad de las leyes naturales. Es decir, era algo común en los siglos XVII y XVIII entender que la voluntad de Dios se manifestaba a pesar de las intenciones de los agentes humanos (Harrison, p. 36). A su vez, vale la pena destacar la importancia que representa la segunda connotación del término (Harrison, p. 39), pues el hecho de que una mano divina funcionara como motor del mundo natural venía a contradecir la visión original Aristotélica que veía al universo como algo con una organización propia, y, por lo tanto, independiente de leyes que dirigieran el movimiento de los cuerpos.

Con base en lo anterior, es lógico asumir que los lectores contemporáneos a Adam Smith estarían familiarizados con el uso y origen de la *mano invisible* (Harrison, 2011, p. 46), es decir, lo entenderían de acuerdo con el contexto vigente en el que esta representaba la divina providencia. Lo anterior se aduce también al hecho de que Smith introduce esta expresión contadas veces sin ahondar en su definición, es decir, dando por hecho que sería un elemento de comprensión común.

Continuando con este uso de la expresión, Smith expone cómo el interés individual, guiado por sus propias pasiones e intereses conducen a un bienestar universal, al que define como siendo asunto de Dios y no del hombre (Harrison, 2011, p. 46), pues como también lo expresa, la felicidad del hombre pareciera haber sido el propósito original del creador y por ello debe dejarse en manos del mismo.

## 1.4. Religión y ética secular.

Hasta aquí se ha indagado en el origen religioso de la confianza que se deposita en la ciencia, tanto natural como social. Ahora se procederá a ahondar en otra área relacionada, la influencia del concepto de leyes universales para la ética moderna. Para lo cual, principalmente, se revisará el análisis que hace Charles Taylor sobre el tema.

Para comenzar, se parte de su definición de lo que denomina una identidad impermeabilizada, la cual define como aquella que se ha separado de la influencia de los elementos encantados (Taylor, 2008). Este concepto se refiere a una identidad autónoma y racional, basada en la idea de que el ser humano puede controlar y entender su entorno sin necesidad de recurrir a explicaciones religiosas o mágicas. La modernidad ha llevado a un desencantamiento del mundo, donde las personas ya no se ven afectadas por fuerzas externas o trascendentes. Distinguiéndola de la concepción anterior que define como identidad porosa, en donde nos encontramos, como personas, mucho más expuestos a la influencia de fuerzas ajenas a nuestra subjetividad. En épocas anteriores a la modernidad, las personas vivían en un mundo "encantado" donde se creía que fuerzas sobrenaturales podían influir en la vida cotidiana. Esta identidad porosa es más receptiva a la trascendencia y a la influencia de lo sagrado, permitiendo una conexión más profunda con lo espiritual y lo religioso.

Lo anterior guarda relación con el concepto weberiano de un mundo desencantado, sin embargo, se concentra en la manera en que esto se presenta en la identidad de las personas. La transición de una identidad porosa a una impermeabilizada refleja el cambio de una ética basada en la trascendencia a una ética secular. En la modernidad, la ética se ha secularizado, basándose en principios racionales y universales, alejándose de las normas religiosas. Sin embargo, esta separación no es absoluta y la ética secular aún puede estar influenciada por conceptos religiosos, aunque de manera más sutil.

Teniendo en cuenta el abandono de la noción aristotélica de una función intrínseca de los objetos, que sería retomada por Tomas de Aquino, Taylor (2017) destaca al nominalismo de Ockham, que ya habíamos mencionado, pues al promover una relación directa de Dios con los entes (pp. 130-131), daría pie a la idea de que de la misma forma los seres humanos nos podemos relacionar con la naturaleza no de acuerdo con los patrones de esta, sino de acuerdo con los fines del creador. Lo cual, al ser aplicado a la conducta humana, generaría importantes cambios en cuanto a la importancia de la voluntad personal para la moral.

Asimismo, con relación a la moral, el tema de las pasiones y su control guarda también una gran importancia para la modernización de esta, pues el énfasis en el control de estas representaría una enorme influencia para definir las normas de la conducta humana. Resaltando la influencia que representa la filosofía grecorromana para el cristianismo, se debe señalar como concretamente el neoestoicismo, incorporó el pensamiento estoico al cristianismo, ensalzando el valor del control de las pasiones y el uso de la razón para el eventual alcance de la felicidad (Taylor, 2017, p. 150). Cabe destacar que esta ideología, contrario a la incorporación original del pensamiento grecorromano que se llevaría a cabo por parte del Imperio Romano, cobra importancia debido a la intención de las elites de alejarse de la violencia que había causado la Reforma, y de la ortodoxia confesional para buscar algún pensamiento que promoviera fundamentos que compartieran todas las iglesias, razón por la cual se acudió a Lipsio, creador del neoestoicismo (Taylor, p. 152). Sin embargo, se ha expresado que ya desde las cartas de Pablo, en particular la carta a los Filipenses, se notaba tal influencia del pensamiento estoico que se llegó a expresar que esta contenía una "síntesis de la ética griega entonces en boga" (Kung, 1977, p. 689), lo cual pudiera haber sentado las bases que facilitaran una posterior adopción de este pensamiento.

A su vez, uno de los elementos que llevaron a la creación de un nuevo orden moral fue el abandono de la concepción negativa de la naturaleza humana, la cual se sustituyó por una renovada fe en la benevolencia del ser humano. Este cambio se debió a la influencia de

dos factores: el ágape cristiano, que enfatiza la benevolencia y el altruismo universal, considerándolo tanto una disposición interna como un ideal que debería dirigirse hacia todos los miembros de la sociedad; y, en segundo lugar, al rechazo de la trascendencia cristiana en favor de una inmanentización de las fuentes morales. Esta surgió gracias al éxito y la rutinización del proceso de ordenación social y moral, que contribuyó a la confianza en las capacidades humanas. A medida que las personas experimentaban éxito en la creación de órdenes sociales más justos y benévolos, comenzaron a creer que estas capacidades residían en ellos mismos (Taylor, 2017, pp. 308-309).

Lo anterior, aunado a la importancia que tomaría el concepto de las leyes de la naturaleza, conformaría un concepto intermedio hacia la mentalidad moderna: el Deísmo. Este toma fuerza posterior a la Ilustración, presentándose en la creencia en un cosmos ordenado por Dios, del cual se separa después. Esto, aunado al concepto de la identidad impermeabilizada, aleja la creencia en los milagros y la intervención divina, dando pie a una relación directa con las leyes que estructuran la naturaleza (Taylor, p. 293). Esta transición no solo dejó fuera a Dios, sino que atribuyó este magnífico poder de la benevolencia a los seres humanos, consolidando un orden moral basado en la justicia y la beneficencia universales.

Esta visión de la naturaleza y sus leyes representa una tremenda influencia para el orden moral moderno, pues, así como a partir de la ciencia natural se pretende poder observar a todo el mundo como un cuadro, de igual forma, el agente moral debiera poder abstraerse de su situación concreta para analizar su propia situación como un *espectador imparcial* (Taylor, 2017, p. 291). A su vez, esta visión universal, funciona como una razón desvinculada, la cual es suficiente para la beneficencia universal, permitiendo el desapego de cada perspectiva personal para entender la visión del todo (Taylor, p. 312).

Lo anterior repercute en un universalismo a través del cual los actos individuales deben representar un beneficio para todo el mundo (Taylor, 2017, pp. 307-308), al menos en principio, reemplazando a las normas del momento que mantenían un sesgo en favor de las diferencias culturales, religiosas, etc.

## Conclusiones

Hasta acá se ha revisado la influencia de ciertos principios religiosos en el desarrollo posterior de la ciencia, tras el declive del aristotelismo, y el impacto del nominalismo y neoestoicismo, esto con el objeto de resaltar la falsedad de la total oposición entre una cuestión y la otra. Sin embargo, existen también manifestaciones opuestas a esta visión, las cuales es preciso nombrar para distinguirlas del enfoque que aquí se presenta. Para estas, más allá de existir una continuidad entre religión y ciencia, y por supuesto, contrario a una postura en donde la ciencia se encuentre por encima de la religión, se presenta lo opuesto. En este tipo de visiones se acentúa lo religioso por encima de lo científico, acá se verán dos ejemplos.

A partir de un proyecto creado en conjunto entre el *Observatorio Vaticano y el Centro para la Teología y las Ciencias Naturales*, de Berkeley, llamado *Divine Action Project*, se han elaborado estudios a nivel avanzado desde la ciencia, para buscar la acción de Dios en la naturaleza. Una de las propuestas surgidas desde ahí se basa en la teoría cuántica como instrumento de trabajo (Silva, 2022).

Sin buscar ahondar de más en esta compleja materia, se sabe que a nivel cuántico existe un nivel de indeterminación e impredecibilidad de la materia que no se conocía desde la física Newtoniana, y por ello, en esta incertidumbre es donde se pretende buscar la voluntad de Dios, es decir, utilizando los instrumentos y conocimientos de la ciencia, y encontrándose ante algo que es imposible de medir y controlar desde los mismos, se sugiere que pudiera ser ahí desde donde se manifiesta el poder de Dios(Wildman, 2004)[5].

Mientras que en esta visión se busca integrar a Dios a la ciencia, más allá de contrastarlo con la misma, existe también otro tipo de pensamiento, que actúa de forma contraria. La denominada *Ortodoxia Radical*, propuesta por John Milbank (1998) busca invertir la

[5] Esta visión refuerza una concepción de una deidad panenteísta en contraste con la opción mecanicista panteísta de Spinoza.

relación entre ciencia y religión surgida desde la modernidad. Es decir, lo que desde este pensamiento se busca es que la religión sea la que se coloque por encima de la ciencia, y sea la teología el principal referente del conocimiento[1]. Pues sugiere que contrario a las posturas nihilistas que surgen tras el desencanto posmoderno con la ciencia, este vacío que queda apunta a lo divino y por eso es por lo que no se puede acceder con los instrumentos de la modernidad.

Estos ejemplos sirven para ilustrar la interacción entre ciencia y religión posterior a la secularización y la modernidad, y algunas maneras en que se ha manejado lo anterior. Tanto el pretender integrarlas, como simplemente supeditar la primera a la segunda.

Mas allá de estos ejemplos, lo que se busca en este ejercicio es ir a un nivel mayor de profundidad, en el cual ambos, la ciencia, y la religión se deconstruyan y se examinen como reflejo de una cultura de imposición. Y, por lo tanto, con base en esto, se puedan analizar lo religioso, y lo científico, no como dos posturas que se contraponen, sino como dos interpretaciones de una misma voluntad de poder. Lo cual se analizará más a fondo en el siguiente capitulo.

Como conclusión resumiremos lo anterior en dos puntos concretos:

El primero es cómo el movimiento de secularización representa, como se había señalado inicialmente una acción de continuidad y evolución por encima de choque y revolución. Por lo tanto, si bien las ideas de la secularización le restarían poder a las autoridades religiosas, esto no significaría que los mismos conceptos, aún separados de dichas instituciones dejarían de guardar un significado ligado a lo divino o absoluto, y, sobre todo, es preciso dejar claro que esta separación sería vigilada con la misma convicción que se resguardaban los preceptos religiosos. Es decir, la combinación de estas dos cosas, un secularismo incuestionable y una fe ciega en la ciencia y la moral, acarrearían la absolutización de ciertas ideas e instituciones. que tan solo recientemente, al cuestionar las bases de una realidad percibida por algunos como opresora, se les ha puesto en duda por el pensamiento posmoderno y postsecular.

Segundo, conceptos tomados de la religión coadyuvaron a sentar las bases para un pensamiento científico, tanto a la ciencia

natural, a la que se dotaría de gran fuerza, como a las ciencias humanas como la economía, que se apoyarían en dicha fuerza también para sus propios fines.

De la misma manera, la idea de razón, al combinarla con el concepto del ágape cristiano, traería consigo la creencia en la capacidad humana de organizarse en torno a una benevolencia universal apelando justamente a la razón y a las leyes de Dios. Lo cual fortalecería la validez de los conceptos morales en la modernidad.

Al analizar históricamente las ciencias y el pensamiento moral desde una perspectiva genealógica foucaultiana, se revelan sus antecedentes religiosos. Por ello, para cuestionar la autoridad que la modernidad les otorgó, se deben explorar sus orígenes, primero en busca de la motivación detrás de su discurso, considerando como si la idea que fundamenta estos conceptos contiene vicios de origen, el resultado también los tendrá. Y segundo, para considerar nuevas alternativas a partir del mismo análisis.

Por ello revisaremos a continuación el origen histórico de estas estructuras y su eventual transformación.

## CAPÍTULO 2. Conocimiento: de los consensos a la superación de la exclusión.

> El núcleo más duro de la teología de la liberación puede ser desarrollado hoy como crítica explícita de la racionalidad moderna, mostrando su carácter idolátrico y fetichista, que condena sin más como falso o atrasado todo otro tipo de conocimiento, creencia, teología u horizonte mítico ... Pensar ... formas de vida distintas de la modernidad implica pensar en aquello que da sentido a otras formas de producir y reproducir la vida, que son ... los mitos, las utopías y las teologías.
>
> (Bautista, 2014, p. 175)

### Introducción

La historia nos muestra cómo las culturas y sociedades se establecen de acuerdo con reglas, sin embargo, el mecanismo que dirige esta dinámica es algo que ha permanecido oculto durante mucho tiempo. No obstante, en tiempos recientes, el antropólogo René Girard, a quien Michel Serres (2009) denominaría el "Darwin de las ciencias humanas", y de quien el obispo Robert Barron (2016) diría que en un futuro será reconocido como uno de los Padres de la Iglesia, ha evidenciado mediante sus estudios, la violencia que se encuentra escondida detrás este esquema. Sobre esto se ahondará a continuación dada su pertinencia para la presente investigación:

### 2.1. Formación de consensos y exclusión

Girard parte de la literatura para estudiar ciertas cuestiones que se repiten en esta, inicialmente enfocándose en la mitología griega. Primeramente, él señala cómo surge el deseo en el ser humano, el cual aborda más desde un ángulo psicológico que biológico. A lo que apunta Girard es que las personas basan su conducta en la imitación, y por lo tanto frecuentemente desean lo que el sujeto al que están imitando desea. Lo anterior lleva al conflicto en donde muchas veces se olvida el motivo por el que de inicio se luchaba y se enfoca la violencia en la mera rivalidad, en donde persiste la imitación (Girard, 1996). Lo que señala es que esta imitación y rivalidad no se mantiene solo en una estructura cerrada en donde solo dos rivales se opongan, pues como se puede intuir, el mismo mecanismo de imitación está presente en aquellos que rodean a los involucrados, y, por lo tanto, se presenta lo que denomina un contagio, y este lleva entonces a una escalada de la violencia en donde cada vez sean más aquellos involucrados en la misma y por lo tanto se incrementa la urgencia necesaria para buscar una solución.

De manera puntual, Girard (1986) señala cómo determinadas situaciones caóticas dan pie a que se presente esta inestabilidad, pues "a veces se trata de causas externas, como epidemias, sequía extrema, o inundación … otras, de causas internas: los disturbios políticos o los conflictos religiosos" (p. 21). Es decir, esta situación de inestabilidad establece las condiciones necesarias para una reestructuración social desde donde surja un nuevo consenso y una nueva cultura.

Lo que el autor propone es que nuevamente se apela a este mecanismo de imitación para poner fin a lo que desde este mismo surgió, pues señala que la misma imitación va igualando a los sujetos involucrados, conformando una multitud homogénea, de tal forma que aquel que resalte por alguna cuestión, es decir, el que sea distinto al grupo es al que el grupo señala como culpable, y, por lo tanto, toda la furia acumulada durante la época de tensión, se descarga sobre este *chivo expiatorio* (Girard, 1996). Con relación a este, más allá de que haya sido o no el culpable de la problemática social suscitada, el hecho de descargar toda la tensión y lograr una uniformidad y distensión mediante esto, la mayor parte de las veces trae consigo un efecto de

paz. Por lo tanto, esto refuerza la creencia en que aquel era efectivamente el causante de la violencia. Incluso históricamente, el expulsado al haber sido el que provocara el caos, termina siendo venerado con la intención de que no vuelva a causar otra situación similar. También, cabe resaltar cómo a través de su sacrificio y expulsión, este se toma como ejemplo y deja asentado todo lo que habrá de prohibirse en el nuevo pacto social, para evitar que se repita (Girard, 1986, p. 76).

Este criterio de prohibición, generado en contra de lo que representa el *chivo expiatorio* es un punto particularmente relevante pues en adelante marcará el rumbo que ha de llevar el pensamiento y la conducta del grupo. Por ello, es preciso analizar qué es lo que distingue al *chivo expiatorio*, y en particular la manera en cómo este es asignado para comprender en donde se genera el poder y con ello el conocimiento de lo válido. Con relación a esto señala Girard (1986):

> Las minorías étnicas y religiosas tienden a polarizar en su contra a las mayorías. Este es un criterio de selección de víctimas sin duda relativo a cada sociedad, pero en principio transcultural. Hay muy pocas sociedades que no sometan a sus minorías, a todos los grupos mal integrados o simplemente peculiares, a determinadas formas de discriminación cuando no de persecución ... [e igualmente] junto a criterios culturales y religiosos, los hay puramente físicos. La enfermedad, la locura, las deformidades genéticas, las mutilaciones accidentales, y hasta las invalideces en general tienden a polarizar a los seguidores (p. 28).

A lo que se busca llegar con esto es que se encuentra que los consensos se establecen gracias a la expulsión de lo diferente, y, por lo tanto, si el poder y el saber van ligados, y como argumenta Foucault (1996) "el conocimiento es simplemente el resultado del juego, el enfrentamiento, la confluencia, la lucha y el compromiso entre los instintos" (p. 15), aquello que se enuncie como cierto, se genera justamente de acuerdo a los intereses y temores, conscientes o no, de las mayorías en el poder, y no en algún vacío imaginario en donde el conocimiento se genera libre de cualquier influencia. Esto significa que

la razón, de acuerdo con los sistemas de verdad vigentes, siempre estará del lado del más fuerte, y cualquiera que apele a los criterios validados por la *episteme* imperante en busca de argumentos contra ideas consideradas de naturaleza menos objetiva, habrá de encontrarse de cualquier modo con conceptos construidos alrededor de las prerrogativas del tipo de subjetividad dominante.

De tal manera considera Girard al mecanismo sacrificial como elemento fundamental de nuestra civilización que señala como un ejemplo puntual a la historia de Caín y Abel en el Génesis. Con base en este relato, exhibe cómo el asesinato del segundo por el primero es una representación sobre cómo el mecanismo del *chivo expiatorio* sirve de base para la construcción de la primera cultura y de la primera ciudad, así como la ganadería, la música y el trabajo metálico (Girard, 1987, pp. 144-149).

Siguiendo esta línea de pensamiento, el tema de la ciudad como reflejo e insignia de la violencia consensual y sus orígenes, además de Girard, es abordado por Rodolfo Kusch, cuya visión filosófica sobre la estructura de la civilización resulta particularmente relevante para este estudio. Pues este, en su libro *América Profunda* (1975), señala textualmente como "la historia de la especie humana es un juego de la porción de humanidad que se sustrae a la ira para encerrarse en las murallas" (p. 105). Kusch denomina, ira o ira divina, a la naturaleza, o todo aquello que no se encuentra bajo el dominio de las reglas del hombre, recordando a los elementos que plantea Girard como desencadenantes del caos. Es decir, lo que sugiere es que la civilización en su afán de control y ante el temor al desamparo, trae consigo una dependencia hacia el poder que surge entre los ciudadanos, el cual produce "verdades inestables" (Kusch, p. 93). Por lo tanto, en ese mismo texto, continúa:

> El miedo al mundo fue sustituido por la creación de otro mundo ... se crea un mundo propio con casas, técnica, policía y objetos que se oponen a aquel. El hombre pasa de dependiente a soberano, aunque dentro de un diferente orden de cosas ... apresurando el desequilibrio entre lo que está afuera de las murallas y lo que esta adentro. Es en el fondo el

> escamoteo de la humanidad al miedo de vivir ... el proceso culmina con el milagro griego con una ciudad sin tierra, en el plano de la creación pura y democrática con su ferviente culto al hombre, quien logra así su triunfo definitivo. Era el apremio por alcanzar la razón ... hasta poder afirmar, ya en la Roma cristiana, que lo que había quedado fuera de la muralla era el mal (Kusch, 1975, p. 105).

A partir de lo anterior, a lo que se puede apuntar es a la manera en que Girard y Kusch identifican como la civilización, con énfasis en la occidental en el caso de Kusch, está cimentada en la exclusión lograda con base en la violencia y el temor a la misma. Dentro de esto se ubica al conocimiento como construcción, pues con respecto al mismo, Kusch señala cómo se genera gracias a la insistencia por parte del ciudadano, a diferencia del indígena, de connotar lo absoluto, surgido de la oposición entre el miedo y el afán de superarlo. Y por esto "lo convierte en libro, que ya sea de religión o de ciencia no es más que la visualización de lo absoluto con la siguiente burocratización del saber connotado, para mantenerlo cerca y mágicamente atrapado" (Kusch, 2007, 2: p. 541).

Con base en esto, Kusch (1975) habla sobre una "traducción simple de la vida a la mecánica" (p. 112), en la que se distinguen dos categorías o modos de vida, sobre las que se habrá de ahondar más adelante, el *ser*[6], en donde se pretende que todo sea orden, tanto en lo técnico como lo moral, siendo lo que se ha venido describiendo hasta ahora, y el *estar*, que consiste vivir manteniendo un equilibrio entre orden y caos (Kusch, p. 148).

Para ahondar en la forma en que se conforma la relación entre conocimiento, orden y poder de acuerdo con Girard, conviene revisar como esta dinámica se ha presentado de diversas formas a lo largo de la historia. Por ello, a continuación, se habrá de diferenciar la manera en la que se ha conformado y transformado esto de acuerdo con las

[6] *Ser* y *estar:* Conceptos elaborados por Rodolfo Kusch a través de los cuales se definen dos tipos de organización de la vida. El ser, en donde para alejar el miedo se impone la estabilidad a través de fuerza; y el estar, en donde se convive con el caos y el temor, separándose de los sistemas de orden creados mediante la fuerza (Glosario, 2024).

circunstancias históricas vigentes. Una de las primeras manifestaciones de imposición del conocimiento fue a través de la ley, que a su vez era promovida como emanada de una voluntad divina. Y uno de los ejemplos más ilustrativos es el de la cultura judía, la cual resulta un elemento esencial para la presente investigación tanto por la claridad con la que se presentan algunos ejemplos como por la relación tan estrecha que guarda esto con el tema de este estudio.

Teniendo en cuenta nuevamente la relevancia histórico cultural que guarda el judaísmo en el origen del cristianismo, objeto central de la presente investigación, es que se llevará a cabo una revisión de la forma en que se establece el criterio de la verdad dentro de esta tradición.

Uno de los textos en donde se demuestra de forma más evidente la noción de verdad entendida como emanada de Dios, y sus consecuencias es el Levítico, de donde incluso cabe destacar, René Girard toma directamente la imagen y el nombre del *chivo expiatorio*. En este texto se definen con precisión, incluso con tiempos y porcentajes, cuestiones tales como la manera en que se ha de llevar a cabo la caridad, (Dt 26,12. Lev ,9-10), así como las características específicas de aquellos que serán excluidos de las ceremonias religiosas, de nuevo valiéndose de la exclusión para la consolidación del conocimiento y la definición de lo normal:

> Porque ninguno que tenga defecto se acercará: ni ciego, ni cojo, ni uno que tenga el rostro desfigurado, o extremidad deformada, ni hombre que tenga pie quebrado o mano quebrada, ni jorobado, ni enano, ni uno que tenga defecto en un ojo, o sarna, o postillas, ni castrado. (Lev, 21:18-21)

Para entender mejor cómo se presenta esto, resulta útil analizar uno de los trabajos más influyentes surgido de la antropología social, *Pureza y Peligro* (1973), de Mary Douglas, quien lleva a cabo un análisis de los sistemas de clasificación de las religiones, enfocándose particularmente en las reglas del Levítico.

El libro de Douglas (1973) ahonda de manera profunda en la cuestión del conocimiento como exclusión de las anomalías.

Puntualmente señala como la necesidad de seguridad nos lleva a la búsqueda de certezas (p. 56) y, por lo tanto, se construyen categorías que permitan establecer una relación predecible con el mundo.

Como un ejemplo de esto describe la estructura de las reglas del Levítico[7], las cuales, más allá de ser reglas de higiene o de salud, se constituyen, de acuerdo con la autora, agrupando los objetos de acuerdo con ciertas regularidades. Concretamente, a lo que se refiere es a lo que Hume denomina "el problema del ser y del deber ser", el cual cuestiona el que se puedan extraer cuestiones normativas a partir de enunciados descriptivos (Colon, 2018). Y esto es justamente lo que señala Douglas que sucede en Levítico.

Para ilustrar lo anterior, expone la prohibición de la ingesta de animales considerados impuros (Douglas, 1973, pp. 79-80). Ofrece como ejemplos de cómo se catalogan de esa manera al cerdo, el cual, al tener la pezuña hendida debería ser rumiante; así como la serpiente, la cual debería, de acuerdo con su condición terrestre, caminar sobre cuatro patas; o las anguilas o crustáceos, los cuales estando en el agua deberían tener aletas, pero no las tienen. Es decir, lo que los vuelve impuros es su incapacidad de encajar en un conjunto definido de acuerdo con parámetros comunes, más allá de alguna otra condición particular.

A su vez, Douglas (1973) señala cómo "si la vida social en una comunidad particular se ha ajustado a alguna forma constante, los problemas sociales tienden a proliferar en las mismas áreas de tensión o conflicto" (p. 126), y, por lo tanto, se da el surgimiento de instituciones sociales, las cuales traen consigo un aumento en el control social, haciendo posible mayores desarrollos técnicos, los cuales "dan a su vez lugar al incremento del control social" (p. 126). Esto resuena con los dichos de Foucault que se estarán analizando más adelante, que apuntan a la manera en que desde el poder se establece la norma, con base en la cual se juzgará posteriormente, aquello que no encaje dentro de la misma.

[7] Una especie de proto derecho natural.

Otros estudios sobre el Levítico han resaltado también su influencia sobre la exclusión, como el de James W. Watts (2021), quien acusa cómo en este, particularmente en los versículos 39 al 46 del capítulo 25, se lleva a cabo una distinción nacionalista entre tipos de esclavos, los de Israel, a los cuales solo se les mantendrá en ese estado de forma temporal, y los extranjeros, los cuales ocuparan ese papel de manera permanente. El autor señala la manera en que la lectura de esto desde el cristianismo impactó la posterior ideología racista y esclavista contra poblaciones tanto africanas como nativo americanas por la cultura blanca de los Estados Unidos.

Sin embargo, esta investigación hace énfasis en el análisis de Douglas por el hecho de captar la manera en que desde la clasificación del conocimiento mismo es como se promueve y naturaliza la exclusión. Estudios como el de Douglas (1973), ilustran cómo en la tradición judía, la exclusión se genera a partir de una normatividad que pretende encontrar la voluntad de Dios en las regularidades, y por ello, busca prohibir y alejar las irregularidades o anormalidades, incluso de personas, generando "prejuicios conservadores ... [que] infunden confianza" (p. 56). Para Foucault esto se conserva en el pensamiento moderno, en donde la ciencia ocupa el lugar que ocupara el designio divino en la antigüedad. Todo lo establecido hasta el momento deja claro que la relación entre la generación y clasificación de conocimiento y la exclusión es inextricable, y que se presenta en distintas formas de acuerdo con los tiempos.

### 2.2. Hacia la superación de la exclusión: La denuncia del sacrificio.

Hasta acá se ha venido estudiando cómo se conforman los consensos con base en la exclusión y la violencia, asimismo, cómo las prohibiciones que se establecen a raíz de esto se ocupan de mantener alejado y bajo control aquello que se considera que desató la violencia en un inicio, generalmente utilizando como depositario de esto a aquel

grupo o sujeto que difiera de la multitud. Para esto se utilizó también como ejemplo el libro del Levítico y las reglas establecidas en el mismo.

Todo esto es señalado por René Girard por ser un elemento fundamental de los relatos míticos en múltiples culturas, en donde se cuenta el establecimiento de estas mediante el accionamiento de lo anterior. Sin embargo, se debe destacar un detalle, en ninguno de estos relatos se menciona la inocencia de la víctima o *chivo expiatorio*, pues como puede entenderse, o bien no se conoce, o si acaso se sabe esto, se valora la pacificación que esto brinda y por lo tanto se huye del riesgo de exponer esta relación.

Con base en esto es que el autor destaca el mérito que tiene el Nuevo Testamento. Girard (1987) encuentra una excepción en la lectura de los textos bíblicos, particularmente en el Evangelio, pues en este describe cómo se presenta una óptica inversa de los relatos sacrificiales, al mantener durante toda la narrativa un énfasis en la inocencia de la figura de Jesús. Es decir, por primera vez, contrario a lo que el resto de los relatos míticos ocultan, el Evangelio expone la inocencia de la figura central sacrificada.

Para Girard (2010), la crucifixión guarda una enorme relevancia para la humanidad más allá de las cuestiones teológicas, pues marca un parteaguas en la historia de la humanidad, al exhibir por primera vez a la violencia como el verdadero sostén de la civilización, lo cual, de ser expuesto, no dejaría de representar riesgos enormes ante la falta de un instrumento de cohesión como este. Lo que esto significa es que, desde la antigüedad, los consensos, las leyes e incluso aquello que se tiene como verdad, ha sido producto de la violencia y la exclusión. Y que, si bien las reglas logran mantener una paz, estas no son consecuencia de un acuerdo espontaneo y voluntario, sino que en realidad representan un tratado de paz impuesto por una mayoría violenta ante una minoría acosada. Por lo tanto, al funcionar como denuncia de lo anterior, el Evangelio y la figura de Cristo son una provocación que, al desenmascarar el funcionamiento abusivo de las mayorías, pone en peligro la estabilidad institucional vigente en la sociedad actual (pp. 117-118). Por ello argumenta Girard el mismo Jesús manifiesta cómo "no vine a traer paz sino espada", pues el que

entienda este mensaje se verá obligado a decidir entre su complicidad con el sistema de opresión vigente o el buscar establecer vínculos mediante el diálogo y el respeto mutuo. Con esto se puede retomar el dicho de Hans Kung (1977), quien manifiesta cómo "La no violencia puede apelar siempre a Jesucristo, mientras que el uso de la violencia solo puede apelar en casos limite a la razón" (p. 721), a lo que se pudiera agregar con base en la apreciación de Girard, el cómo no solo la violencia puede apelar a la razón, sino a su vez, la razón apela en su origen a la violencia.

De esta lectura del Evangelio y el mensaje que promueve resultaría lo que denominamos en este ejercicio cristianismo kenótico[8], haciendo referencia al término *kénosis*[9] que significa abajamiento y se puede encontrar en la carta a los Filipenses del texto bíblico en el que Pablo afirma cómo Cristo se vació de sus atributos divinos para hacerse hombre. a través de la encarnación y el mismo sacrificio (Fil 26,7) Término que en palabras del académico y teólogo Bayron Osorio (2014) representa "la clave para desentrañar el acontecimiento Jesús" (p. 374), pues "La encarnación tiene sentido… en cuanto Dios quiere y decide vincularse al proyecto humano para hacerse comprensible y accesible a la humanidad" (p. 366).

Gianni Vattimo, filósofo italiano influenciado por Nietzsche y Heidegger, vinculado al pensamiento de la posmodernidad, retoma la *kénosis* de la figura divina del cristianismo, y desde la filosofía manifiesta como esto se puede entender como el abandono de las estructuras rígidas metafísicas de verdades eternas e indiscutibles y dictados del Dios autoritario del antiguo testamento, para llamar a la humanidad a

[8] Cristianismo kenótico: Interpretación del Evangelio que, separándose de la influencia del pensamiento grecorromano, considera cualquier imposición de verdad absoluta como idolatría, establecida con base en la violencia, y por ende se basa en el diálogo como principal guía ética (Glosario, 2024).

[9] Kénosis: Término bíblico originalmente utilizado por Pablo de Tarso que alude a la manera en que la figura de Dios se vacía de sus atributos divinos para integrarse a la humanidad a través de Jesús. Este ha sido tomado desde la filosofía por Gianni Vattimo para ofrecer una lectura del cristianismo que propone un abandono gradual de la verdad como imposición metafísica en pro de un pensamiento débil en donde esta se vaya construyendo como una constante reinterpretación (Glosario, 2024).

ser "amigos" y no "siervos" (Jn, 15 15), partícipes, con base en el diálogo, en un nuevo mecanismo de verdad como entendimiento mutuo. Vattimo encuentra en René Girard importantes aportaciones, lo cual lo lleva a un reencuentro con el pensamiento cristiano, al cual define de acuerdo con su propia perspectiva, generando un enfoque emblemático del cristianismo kenótico. A su vez, Vattimo argumenta que la *kénosis* viene ocurriendo en la historia desde que el Evangelio hablara sobre la encarnación de Dios en un hombre, sobre lo cual argumenta:

> La encarnación, es decir el abajamiento de Dios al nivel del hombre, lo que el Nuevo Testamento llama 'kénosis' de Dios, será interpretada como signo de que el Dios no violento y no absoluto de la época posmetafísica tiene como rasgo distintivo la misma vocación al debilitamiento de la que habla la filosofía de inspiración heideggeriana. (Vattimo, 1996, pp. 38-39).

A partir de lo anterior señala cómo es necesario cambiar nuestra relación con la verdad, mediante un proceso de secularización. Con ello, Vattimo (1996) propone el abandono de los pensamientos metafísicos absolutos y rígidos, en favor de lo que denomina un *pensamiento débil* en donde se recurra a una hermenéutica nihilista como herramienta para la disolución del autoritarismo de la razón (pp. 96-97).

A este pensamiento débil o comunismo hermenéutico, (Vattimo, 2012) le agrega algunos elementos que mantienen una relación con el cristianismo que lo inspira, uno de ellos es la *caritas* o caridad, principio que no puede consistir en ser una norma, pues esto sería contrario a su planteamiento, pero promueve un entendimiento basado en el amor en el entendido de que la verdad y los acuerdos sustentados con base en la misma están basados inevitablemente en la violencia e imposición. (1996, pp. 76-77).

Lo anterior no significa que a falta de fundamentos se pueda reinventar la realidad de cero, pues en primer lugar no se está hablando de idealismo, y en segundo, el pretender olvidar por completo la historia llevaría a lo que denomina un "Heideggerismo de derecha"

(Zabala, 2007, p. 17), en donde se impone un pensamiento a la fuerza. Lo cual vendría siendo una repetición de los argumentos utilizados por la razón, pero un poco más cínica, pues no intenta ya apelar a fundamentos externos. Sobre esto señala:

> Ni la verdad de la koiné hermenéutica (la prevalencia de teorías de la verdad como interpretación) ni la consumación de la verdad en solidaridad son descripciones objetivas de nuestra situación, sino que ellas mismas son momentos de la realización de esa situación (Vattimo, 2010, p. 92).

Por lo tanto, Vattimo (1991) propone a través de otro término que igualmente resuena con el cristianismo, la *pietas*, es decir, piedad por la historia, tener en cuenta la importancia que representa todo aquello que se ha construido a la fecha aun cuando carezca del mismo carácter de necesidad del que surgió (p. 26). Con esto se pueden responder de antemano los señalamientos provenientes de quienes confundan la posmodernidad con el liberalismo.

## Conclusiones

En este capítulo se ha llevado a cabo una revisión antropológica sobre la manera en que el temor incide en el orden social. En un inicio se describió lo que René Girard denomina el mecanismo del chivo expiatorio, el cual supone que, ante una crisis, se forman consensos vinculados por un rechazo común de aquello que consideran distinto, es decir, de las minorías, las cuales se decide expulsar o castigar.

A su vez, este consenso determina las reglas y las condiciones para asegurar el orden y la calma, nuevamente valiéndose del ostracismo hacia aquellos que originalmente se identificarían como culpables del caos. A lo que esto conlleva es que lo que se establece como válido o cierto como resultado de esta acción, es aquello que conviene y reafirma los intereses de la masa atemorizada.

Como un ejemplo concreto sobre como lo anterior no solo funciona como un mecanismo de segregación social, sino una categorización del conocimiento se ha analizado la manera en que el Levítico clasifica y distingue entre lo puro y lo impuro, valiéndose de nuevo de las regularidades, las cuales se consideran como sinónimo de lo puro, rechazando todo aquello que no encaje dentro de esta categoría.

Contra esta conducta, y en particular la ley judía como ilustrativa de lo mismo, es que se propone la figura de Jesús en el Evangelio, la cual durante la narrativa expone la inocencia del chivo expiatorio, y, por lo tanto, la crucifixión funciona finalmente como una denuncia de esta práctica. Lo que vendría entonces a cuestionar todo aquello establecido como verdad con base en dicho mecanismo de exclusión, y por ello, fomentando una manera alternativa de concertar la organización social y con ella, al conocimiento que se desprende de la misma.

A esto le llamamos -siguiendo a Vattimo- cristianismo kenótico, por su propuesta de apelar a un consenso basado en el diálogo y no en la imposición, en donde la *kénosis*, o encarnación funciona como una figura que ilustra la idea del abandono de los conceptos absolutos asociados a una divinidad, para pasar a una etapa en donde los acuerdos se generen entre los hombres a través del intercambio surgido desde la empatía y no algún criterio preestablecido.

En este punto es preciso detenernos para hacer una aclaración, esta alusión al diálogo no pretende imitar un modelo como el platónico al que ya en su oportunidad el propio Vattimo (2012) ha criticado, al señalar cómo "los diálogos de Platón, al igual que la ciencia, constituyen el preludio de la sumisión a la verdad, o lo que es lo mismo, a la violencia" (p. 39). Lo cual valdría igualmente para alejarnos de una noción habermasiana de ética comunicativa (Habermas, 1989), pues esta, en su intención de hacer uso de un concepto de razón aséptica, ignora elementos histórico-culturales, dotando nuevamente de poder al que mejor domine el concepto de razón imperante.

Ahora bien, reconociendo la importancia del pensamiento de Vattimo, consideramos que aún es insuficiente su lectura, pues pareciera argumentar desde una metalectura del Evangelio, sin llegar a profundizar en el Evangelio mismo. Por ello, nos proponemos a continuación llevar a cabo esta tarea, releyendo el Evangelio a la manera de Orígenes, pero ahora sin buscar configurar los elementos de la lectura de acuerdo con las formas del pensamiento griego, ni tampoco en una lectura literal, desde donde se desarrollan muchas ideas fundamentalistas[10]. Nuestra intención es leer el Evangelio como una crítica, entendiendo la similitud en los elementos que se denuncian desde este texto con las condiciones que se viven en la actualidad, y con base en ello, criticar la realidad sin temor a dejar preguntas abiertas, en el entendido que esto no representa algo negativo, y, por el contrario, puede brindar la oportunidad de generar una mayor apertura a una convivencia abierta y libre de imposiciones.

[10] Para aclarar brevemente en qué se distingue esta investigación de otros intentos de separarse del trasfondo de la filosofía griega en otras épocas, cabe señalar que, aunque la Reforma Protestante rechazó buena parte del pensamiento medieval, no pretendió deshacerse de los elementos metafísicos ni sobrenaturales vigentes en su tiempo. Por ello, una lectura literal del Evangelio continuaba teniendo sentido. Posteriormente, en la modernidad, con la llegada de la ciencia, el llamado cristianismo liberal buscó fusionar revelación y ciencia, adaptando la tradición metafísica al método científico y cambiando la providencia por las leyes naturales. Esta transformación no alteró la base metafísica, solo transformó su expresión a términos técnicos y científicos. Finalmente, es con la llegada de la posmodernidad que facilita el llevar a cabo una lectura del cristianismo que se distancia nuevamente del pensamiento metafísico, similar a su separación previa a la incorporación de la filosofía griega.

## CAPÍTULO 3. Claves epistemológico-morales y temporalidad del cristianismo kenótico.

> Mas nosotros lo diremos mejor aún, concibiendo la pobreza en un sentido más elevado: un hombre pobre es aquel que no quiere nada y no sabe nada y no tiene nada... Cuando uno se mantiene tan libre del saber y conocer, como Dios se mantiene libre de todas las cosas, ésta es la pobreza más pura. (Eckhart, 2013, pp. 650-654)

### Introducción

Habiendo establecido el origen y la función del cristianismo kenótico, corresponde estudiar los métodos que este plantea. Es decir, analizar el camino que se propone seguir para poder pasar del *ser* al *estar*, y a su vez entender hacia quién va dirigido este mensaje, teniendo en cuenta que uno de los conceptos centrales del cristianismo kenótico es su carácter antiesencialista, dentro del cual sería imposible incluir un universalismo.

Si bien, en el capítulo anterior se analizó la propuesta de Gianni Vattimo, basada justamente en una lectura kenótica del cristianismo, consistente en abandonar las construcciones metafísicas provenientes del platonismo y fundamentadas en la violencia, en favor de una ética de diálogo y tolerancia; en el presente capítulo, se habrá de indagar a fondo en el Evangelio mismo, para analizar realmente qué se dice en este, que pueda funcionar a favor o en contra de la lectura de Vattimo, es decir, si en verdad soporta y justifica una lectura kenótica, o, por el contrario, se legitima una lectura en un sentido platónico tradicional.

La manera en cómo se han seleccionado los distintos pasajes [11]ha pasado por diversas etapas. Teniendo en mente la lectura filosófica antiesencialista tomada de Vattimo y de manera secundaria de Girard, se ha comenzado por una revisión buscando alusiones que apunten a esta idea, estrictamente en los cuatro Evangelios con la intención de hacer un enfoque exclusivo en las palabras de Jesucristo, sin dejar de reconocer la dependencia de estas primeramente en una tradición oral que posteriormente se consignaría en los relatos evangélicos.

Conforme se fueron recopilando versículos, se fueron comenzando a notar ideas centrales a las que apuntan los mismos, considerando cómo algunos pueden fortalecer o complementarse entre sí, o simplemente repetirse ideas.

Poco a poco, la intuición y la agrupación de datos, fue dando lugar a un trabajo más metódico y estructurado, cuando una vez que se obtuvo un listado final de versículos, se llevó a cabo una selección de acuerdo con los temas principales que estos mismos presentaron. Tomando en cuenta tanto la forma como se construye un argumento antiesencialista desde diversos ángulos, así como la manera ideal de poder exponerlos y otorgar claridad.

Teniendo presente como ya desde la narrativa veterotestamentaria se establecía un vínculo entre la ética, expresada en forma de ley y el bienestar como resultado de la obediencia a esta ley. A través de expresiones como la siguiente:

> Guardad, pues, todos los mandamientos que os ordeno hoy, para que seáis fuertes, y entréis y toméis posesión de la tierra a la cual entráis para poseerla; para que prolonguéis vuestros días en la tierra que el Señor juró dar a vuestros padres y a su descendencia, una tierra que mana leche y miel. (Dt 11, 8-9)

[11] Esta selección se ha llevado a cabo de manera libre tomando distancia de los abordajes tradicionales que implica reconocer las tradiciones que están a la base de la construcción de los textos y su interrelación provenientes de una fuente común (Mateo, Marcos y Lucas) para centrarnos en un abordaje de lectura impresionista y no inicialmente hermenéutica.

En este capítulo, considerando como el propio Jesús expresa como no pretendía abolir, sino cumplir la ley se desarrolla un ejercicio hermenéutico en el que se toma esa misma lógica de vida como criterio de validación constante: cualquier interpretación de la ley, cualquier institución o práctica cristiana, cualquier concepto de verdad o de bien, debe ser evaluado preguntando: ¿produce realmente vida abundante y libertad aquí y ahora, o genera muerte, miedo y exclusión? Si la lectura tradicional no cumple la promesa bíblica de vida, entonces es necesario releer desde dicha clave hermenéutica de vida para descubrir en qué sentido profundo sí la cumple.

Para ello se lleva a cabo un análisis en tres niveles, basándose exclusivamente en los dichos de Jesús en los Evangelios:

Se inicia por una mirada estrictamente epistemológica, resaltando las ocasiones en que se cuestiona la verdad como tal, o el acceso a la misma.

En un segundo paso, se avanza de la acción de cuestionar la verdad como tal, a poner en duda la definición de bondad, tema central de la ética.

Y finalmente, se culmina colocando la atención en la identidad y la manera en que esta se conforma de acuerdo con las nociones anteriores con la intención de apreciar si realmente la identidad tanto del individuo como del otro cumplen con los preceptos que se proponen en el Evangelio o permanecen presa de una moral impuesta.

Con esto lo que se pretende es reencausar a la ética y su efecto en la vida, para que pase de ser un yugo para convertirse verdaderamente en un mecanismo de libertad de la opresión.

### 3.1. El concepto de lo cierto

Antes de avanzar, es preciso hacer una aclaración. Como ya se ha señalado, el cristianismo histórico, que denominaremos platónico, lo cual se explicará a fondo en el siguiente capítulo, trajo consigo una

definición propia de la realidad, y con ello también, una definición particular de la verdad. Es crucial hacer esta observación pues el propio Jesús hace mención explícita de la verdad en pasajes de suma trascendencia del Evangelio. Ya sea ante Poncio Pilato en sus últimos momentos, al declarar que ha venido al mundo a dar testimonio de la verdad, o incluso antes, en el mismo Evangelio de Juan, al declararse a sí mismo como la verdad.

Esto se debe a que, en la cultura judía, el concepto de verdad, o e*met*, tenía un sentido muy distinto al concepto griego. Este, más que representar un criterio como el que se utiliza en el sentido científico o filosófico, está relacionado con la cuestión moral y la integridad (Berlin & Grossman, 2011, p. 753), y tiene que ver con aspectos como la honestidad, la sinceridad o la lealtad (Jacobs, 1995, pp. 568-569). Incluso, contrario al uso común en occidente, puede aplicarse para clasificar acciones o juicios (Berlin & Grossman, 2011, p. 753). Así, mientras que el término hebreo se puede utilizar para determinar en estas lo correcto o lo justo, el uso grecolatino del mismo, si logra emplearse, cumpliría exclusivamente con corroborar o no si es que se cumple con la visión correspondentista del concepto, la cual se define de la siguiente manera:

En contraste con esta visión hebrea de la verdad, la teoría correspondentista de la verdad, surge con Aristóteles, quien manifiesta como "Falso es, en efecto, decir que lo que es, no es, y que lo que no es, es; verdadero, que lo que es, es, y lo que no es, no es" (Aristóteles, 1994, p. 198). Esta concepción sería ampliada más adelante por Tomás de Aquino quien extiende el concepto al pensamiento, al señalar como "la verdad es la adecuación entre objeto y entendimiento" (Aquino, 2001). Esta visión depende de una certeza sobre la verdadera naturaleza del objeto o la cosa sobre la que se está hablando o pensando.

En la modernidad, esta noción de verdad ha sido apoyada en su momento por numerosos pensadores, como Descartes, Spinoza, Locke, Leibniz, Hume o Kant (David, 2022). Una forma de sortear la cuestión de cómo llegar realmente a conocer la realidad externa, como ya se señaló anteriormente, surge de la evolución y desarrollo de la

técnica científica, la cual sin embargo vendría a restringir la definición de la verdad exclusivamente a aquello que pudiera comprobarse mediante los instrumentos de esta.

Este poner en tela de juicio la posibilidad de encontrar una sola verdad, o incluso sobre la propia existencia de esta, ha sido promovido desde la modernidad, sin embargo, como se verá a continuación, ya desde el Evangelio se podían leer cuestionamientos puntuales a la pureza del conocimiento como cierto, y sobre todo al uso que se puede hacer del mismo.

De inicio entonces se habrá de abordar el tema del conocimiento, con la intención de rescatar los pasajes del Evangelio en donde se refleje lo que se ha venido exponiendo anteriormente, es decir, la verdad como una construcción, y, sobre todo, una construcción llevada a cabo a través de la violencia y la exclusión.

### 3.1.1. La subversión de la razón: La prioridad de la voluntad y la relación

Comenzando por el sermón de la montaña, en el libro de Mateo, encontramos una mención explícita al acto de matar, (Mt 5), el cual, el propio Jesús contrasta en varios pasos con distintas expresiones que van aumentando el nivel de gravedad, comenzando por el enojo, siguiendo por epíteto "Raca" y por último "Idiota", aumentando el nivel de castigo que merecen:

> Habéis oído que se dijo a los antepasados: «NO MATARÁS» y: «Cualquiera que cometa homicidio será culpable ante la corte». Pero yo os digo que todo aquel que esté enojado con su hermano será culpable ante la corte; y cualquiera que diga: «Raca» a su hermano, será culpable delante de la corte suprema; y cualquiera que diga: «Idiota», será reo del infierno de fuego. (Mt 5, 21-22)

Lo que es relevante para este ejercicio es la gravedad que se le otorga en particular a la ignorancia como núcleo del desacuerdo que

termina llevando hasta a la muerte, pues el haber destacado en dos ocasiones una ofensa de la misma categoría reafirma que no fue una cuestión aleatoria el que se hubiera destacado este tipo de insulto, ya que el termino Raca se define como "vacío o ignorante" e idiota (Calcada, 2014, sección "Raca"), sabemos se le designa a aquel "corto de entendimiento" (Española, 2021, sección "Idiota"). Con esto se puede empezar a comprender la trascendencia que guarda para Jesús el conocimiento, o uso del mismo como instrumento de discordia. Para confirmar esto se encuentra la opción que propone enseguida como salida de este conflicto, "reconcíliate primero con tu hermano" (Mt 5,24) por encima de promover alguna fuente externa y objetiva que defina con precisión quien tiene o no la razón, promueve el diálogo.

Precisamente con relación a lo anterior, es decir, la solución de una controversia o conflicto se expresa más adelante al señalar:

> Y si tu hermano peca, ve y repréndelo a solas; si te escucha, has ganado a tu hermano. Pero si no te escucha, lleva contigo a uno o a dos más, para que toda palabra sea confirmada por boca de dos o tres testigos. Y si rehúsa escucharlos, dilo a la iglesia; y si también rehúsa escuchar a la iglesia, sea para ti como el gentil y el recaudador de impuestos (Mt 18,15-17)

Es importante también destacar el uso que se da al termino "Iglesia" en este apartado, para que no se vaya a confundir con una institución de donde surge una última palabra conforme a su autoridad, pues en realidad a lo que se está refiriendo es a "cualquier asamblea" o a un cuerpo local de creyentes (Calcada, 2014, sección "Iglesia"). Es decir, nuevamente, el recurso al que se acude una vez más es al diálogo, comenzando por el personal, e incorporando más personas conforme sea necesario, otorgando con esto un mayor valor a la voluntad que a la razón.

Si bien en los ejemplos anteriores se ha inferido un argumento que va en contra de una aplicación estricta de la razón, existen también ejemplos puntuales en donde se señala el valor particular que guarda la retórica por encima de una apelación a algún criterio lógico filosófico.

A continuación, encontramos dos parábolas Evangelio de Lucas donde resalta esto:

1. Había en cierta ciudad un juez que ni temía a Dios ni respetaba a hombre alguno. Y había en aquella ciudad una viuda, la cual venía a él constantemente, diciendo: «Hazme justicia de mi adversario». Por algún tiempo él no quiso, pero después dijo para sí: «Aunque ni temo a Dios, ni respeto a hombre alguno, sin embargo, porque esta viuda me molesta, le haré justicia; no sea que por venir continuamente me agote la paciencia». (Lc 18,2-5)
2. Supongamos que uno de vosotros tiene un amigo, y va a él a medianoche y le dice: «Amigo, préstame tres panes, porque un amigo mío ha llegado de viaje a mi casa, y no tengo nada que ofrecerle»; y aquel, respondiendo desde adentro, le dice: «No me molestes; la puerta ya está cerrada, y mis hijos y yo estamos acostados; no puedo levantarme para darte nada». Os digo que aunque no se levante a darle algo por ser su amigo, no obstante, por su importunidad se levantará y le dará cuanto necesite. Y yo os digo: Pedid, y se os dará; buscad, y hallaréis; llamad, y se os abrirá. (Lc 11, 5-9)

En ambos ejemplos se destaca el valor concreto que guarda la insistencia y la labor de convencimiento por encima de cualquier recurso legal o filosófico con base al cual se justifique la petición que se está haciendo. Incluso en ambos casos se puede discernir el hecho de que la parte a la que se le está pidiendo lleva un título, ya sea el de juez o el de amigo, lo cual vuelve más evidente el hecho de que ninguno de los dos actúa por alguna obligación, ni legal en el primer caso, ni ética en el segundo, sino por mera voluntad personal provocada por la insistencia del que se lo solicita.

Nuevamente se puede también ampliar lo que se está planteando, resaltando pasajes concretos en donde se hace alusión a esto, con respecto a la ley y su obligatoriedad existe la referencia

conocida a cómo "El día de reposo se hizo para el hombre, y no el hombre para el día de reposo" (Mc 2, 27-28). En la actualidad, y en el contexto desde donde se lleva a cabo la lectura, lo anterior puede que no suene tan radical, pues no se les concede tanta autoridad a las normas religiosas como en ese contexto cultural e histórico. Sin embargo, existe otra parábola en donde igualmente se resta validez a la ley en favor de la relación interpersonal, que dada su naturaleza mantiene una fuerte capacidad de escándalo, esta es la parábola del mayordomo infiel (Lc 16, 1-13), pues en esta un empleado engaña a su patrón para beneficio suyo y de los deudores con los que trata a su nombre, y se manifiesta textualmente cómo "Haceos amigos por medio de las riquezas injustas, para que cuando falten, os reciban en las moradas eternas." Ya que "Ningún siervo puede servir a dos señores, porque o aborrecerá a uno y amará al otro, o se apegará a uno y despreciará al otro. No podéis servir a Dios y a las riquezas" es decir, lo que se plantea en esencia es cómo tanto las obligaciones económicas o laborales, así como las cuestiones legales pasan a un segundo término con respecto a las necesidades vitales, que son aquellas de interdependencia social (Pikaza, 2018, pp. 77-84). Con respecto a esto, se verá más adelante el tipo de situaciones en donde se torna particularmente relevante esta valoración.

Lo anterior evidencia que para Jesús no es la razón el fundamento sobre el cual se debe asentar la convivencia. Por el contrario, este puede servir para promover el encono. Por ello se promueve el apelar a la voluntad y el diálogo como instrumentos más útiles para este propósito.

### 3.1.2. El conocimiento como imposición

¿A qué se debe este desdén por la ley? A que Jesús entiende que estas han sido elaboradas con base en una violencia antigua, a lo cual alude mencionando como:

> Para que la sangre de todos los profetas, derramada desde la fundación del mundo, se le cargue a esta generación. Desde la

> sangre de Abel hasta la sangre de Zacarías, que pereció entre el altar y la casa *de Dios*. Sí, les digo que le será cargada a esta generación (Lc 11,50-51)

Y que los actuales Fariseos no hacen más que replicar la misma al aplicar dichas leyes (Girard, 2007)

> ¡Ay de ustedes, escribas y fariseos, hipócritas! Porque edifican los sepulcros de los profetas y adornan los monumentos de los justos, y dicen: "Si nosotros hubiéramos vivido en los días de nuestros padres, no hubiéramos sido sus cómplices en *derramar* la sangre de los profetas". Así que dan testimonio en contra de ustedes mismos, que son hijos de los que asesinaron a los profetas. ¡Llenen, pues, la medida *de la culpa* de sus padres! (Mt 23,29-32)

Es decir, a lo que se refiere con esto es que en las primeras generaciones se estableció la ley con base en el sacrificio y la exclusión, y los fariseos actúan de la misma manera al servirse de sus beneficios, pues "Aman el lugar de honor en los banquetes ... los primeros asientos en las sinagogas ... los saludos respetuosos en las plazas y ser llamados por los hombres Rabí" (Mt 23,6-7), y sin embargo se deslindan de la responsabilidad de esta.

Mas no solamente se hace una crítica por la manera en que estos se desentienden de su responsabilidad histórica, sino quizás de manera más importante la forma como en su presente "Atan cargas pesadas y difíciles de llevar, y las ponen sobre las espaldas de los hombres, pero ellos ni con un dedo quieren moverlas." (Mt 23,6-7) Pero sobre todo con respecto al uso del conocimiento como instrumento de poder, señala: "¡Ay de vosotros, intérpretes de la ley!, porque habéis quitado la llave del conocimiento; vosotros mismos no entrasteis, y a los que estaban entrando se lo impedisteis." (Lc 11,52)

Quizás a esto obedezca la expresión "Te amo padre, porque ocultaste estas cosas a sabios e inteligentes, y las revelaste a los niños" (Lc 10,21) Es decir, el conocimiento al que alude no se encuentra escondido en tratados filosóficos o códigos legales, sino por el

contrario, se encuentra al acceso de los más inocentes y alejados del poder.

A través de lo anterior se aprecia una denuncia de Jesús a la razón imperante, es decir, se logra entender porque en un principio sugiere no cederle toda la fuerza a esta, pues como establecen sus propios dichos, esta se encuentra cimentada sobre una violencia originaria. Y por ello el conocimiento no reside en los sabios y poderosos, sino en los más sencillos. La verdadera sabiduría se encuentra en aquellos que buscan, preguntan y están abiertos a escuchar.

### 3.1.3. Hacia un nuevo concepto de lo cierto en sentido kenótico.

Ahora, es preciso aclarar una cuestión respecto a quienes tienen acceso al conocimiento, pues pudiera suponerse con base en lo anterior, que habría alguna cualidad inherente con la que cuentan aquellos alejados del poder, más no es esto lo que le granjea el acceso al entendimiento. Por el contrario, lo que les otorga esta condición es su lugar, contingente, con respecto al poder. Esto se puede entender si se analiza la motivación tras el uso de las parábolas, pues estas, muchas veces presentan situaciones que no tienen sentido para el oyente en su contexto habitual, es decir para que "oyendo oigan, pero no entiendan" (Mc 4,12), pues para poder comprender en verdad lo que estas buscan decir no es necesaria la erudición, y contrario a lo habitual, un entendimiento profundo de la realidad solo aleja más del sentido de estas. Pues estas ofrecen un choque con la realidad y con el contexto vigente ante el cual solo se puede responder desde una falta de entendimiento, o, por el contrario, invirtiendo la perspectiva, y adoptando un punto de vista que obedece por completo a otra lógica, es como se logra la comprensión (McCracken, 1994, pp. 71-89). Siendo esto justo lo que le granjea a los excluidos la capacidad de entender, de nuevo, basado en su posición y no en algún elemento que les corresponda de acuerdo con su esencia.

Con base en lo anterior, definir lo cierto se torna extremadamente difícil, y esa es justamente la intención, no contar con un concepto previo de lo que vale como cierto, sino encontrarlo a través de la interacción, alejándose de esencialismos, es decir, más que una verdad final, tomando el ejemplo de Rorty (1979), a lo que se puede aspirar sin imposiciones es una justificación temporal y exclusiva para la determinación presente[12]. Ahora, se entiende que esto resulta impráctico como un estándar para utilizar como estilo de vida, sin embargo, no se pretende abogar por ideales basados en su practicidad, sino exclusivamente en su alejamiento de las imposiciones y los efectos negativos que estas puedan causarle a los que las sufren, entendiendo que esto involucra un sacrificio, sobre el cual se ampliará más adelante, y un cambio profundo de visión del mundo.

### 3.2. Lo bueno más allá de la bondad.

Es momento de avanzar al siguiente tema, el de la bondad, para indagar sobre la manera en que desde el Evangelio Jesús polemiza sobre el significado de lo bueno, alejándolo de los esencialismos y las nociones de verdad, por los motivos que ya se señalaban antes.

Hasta este momento se ha venido formulando una tesis sobre cómo la figura de Jesús en el Evangelio lleva a cabo una crítica hacia la relación entre poder, conocimiento y exclusión. De acuerdo a esto se puede elaborar en la actualidad, desde el punto de vista del cristianismo kenótico, un juicio sobre los esquemas de conocimiento dependientes en exceso de la razón instrumental y la técnica, tal como lo han hecho

[12] Otro concepto que sirve como auxiliar y permite establecer consensos mínimos para lograr el avance de las determinaciones conjuntar sin pretender fundamentar o incluir preceptos filosóficos de mayor profundidad es el consenso traslapado de John Rawls (2006), sobre el cual expresa como:

> Puede haber, en efecto, diferencias considerables entre las concepciones de justicia de los ciudadanos, siempre que estas concepciones conduzcan a juicios políticos similares, y ello es posible ya que premisas diferentes pueden producir una misma conclusión. … o no necesita ser perfecto; basta que se satisfaga una condición de reciprocidad (p. 352)

distintos pensadores como Gadamer (1999), Heidegger (1997), Adorno o Horkheimer (1994), aunque no desde una motivación cristiana.

Cabe señalarse igualmente que, en el terreno político, con el fin de no caer en la dependencia ante dichos criterios técnicos, surgen expresiones, abarcando desde el populismo en su acepción tradicional, hasta el fascismo, que pretenden construir esquemas de organización, y sobre todo de control, basados en fundamentos de carácter humanista, que utilizan como bandera nociones como lo bueno y lo justo (Finchelstein, 2018). Aunque también debe aclararse cómo existen en la actualidad criterios técnicos que definen al populismo incluso en términos positivos antiesencialistas, sobre los cuales se estará ahondando más adelante. Igualmente existen señalamientos desde el poder que denuestan planteamientos que no coincidan con su metodología y objetivos, tachándolos de populismo por su irracionalidad. Lo cual aparte de paradójico, resulta ilustrativo también de la estrecha relación entre poder y conocimiento. Pues es precisamente desde el poder que se puede definir lo racional.

Históricamente han existido visiones encontradas sobre la moralidad, o lo bueno. Remontándose dentro de la filosofía griega, se encuentra el dilema de Eutifrón, colocado en boca de Sócrates por Platón, sobre si lo bueno es tal porque Dios así lo quiso, o si es bueno en sí y por eso Dios lo acepta (Hare, 2019).

Esto, pudiera considerarse como una visión anticipada de lo que más adelante se llamaría la teoría del mandato divino, debatida entre dominicos y franciscanos, en donde los primeros abogan por una visión de Dios que coincide con lo que definen como el orden natural (Hare, 2019), mientras que, a grandes rasgos, los segundos abogan por una deidad independiente de dicho orden, el cual terminaría siendo algo contingente, pues solo es tal por voluntad divina (Ockham, 1984).

Igualmente, de nuevo desde el pensamiento griego, particularmente el aristotélico, se concibe una ética de la virtud, que consiste en ordenar la vida de acuerdo con las virtudes, lo cual dirigirá finalmente hacia la felicidad o lo bueno. Esto, nuevamente es retomado

por los dominicos, concretamente desde Tomas de Aquino, quien combina esta noción del orden natural con las reglas judeocristianas (O'Donnell, 1942).

Posteriormente, Kant propondría ya no un estilo de vida que sea el que sirva de guía hacia el bien final, sino simplemente reglas que se alcanzan por la razón, las cuales nos permiten entender qué es lo bueno en sí (Hare, 2019).

Como se ha visto, han existido debates sobre el origen de lo bueno, como algo natural o divino. Así como la manera en cómo se llega al mismo, si a través de la virtud o las reglas. Sin embargo, la tendencia general ha sido el ubicar a lo bueno como aquello que se repite, y que domina en el mundo, es decir, se relaciona lo bueno con lo común. Cumpliéndose como ya se mencionaba la falacia naturalista, la cual recurre a la exclusión para establecer el consenso.

Como alternativa a estas teorías, surge el consecuencialismo, el cual no ofrece una visión del bien, sino que a grandes rasgos propone un método que favorece las decisiones que terminen representando mayor felicidad para los afectados. Como se verá este enfoque guarda una mayor relación con lo que se estará proponiendo más adelante, con la excepción de no requerir necesariamente de ningún sacrificio por parte de los afectados (Hare, 2019).

Tomando esto en cuenta, resulta pertinente indagar en la misma fuente, es decir, el Evangelio con el fin de analizar las palabras de este con respecto a estos conceptos. Es decir, sobre todo considerando la fuerte relación que guarda en la cultura el cristianismo con el tema ético, qué es en sí lo que dice o no dice realmente este texto sobre aquello que se enuncia en su nombre. En esto consiste entonces el siguiente apartado.

### 3.2.1. Nominalización de la bondad

Lo primero que se busca para poder argumentar si algo se puede catalogar como bueno o no es su definición, y así, con base en

esto se pueden tomar determinaciones posteriores para lograr ampliar, expandir o simplemente controlar dicha acción. Sin embargo, el Evangelio contiene un versículo clave que va justamente en contra de lo anterior: "Pero tú, cuando des limosna, que no sepa tu mano izquierda lo que hace tu derecha" (Mt 6,3). Si bien, se tiende regularmente a asociar este dicho con alguna apelación en favor de la humildad, dentro del enfoque del cristianismo kenótico en que se desarrolla esta lectura esto puede leerse de otra manera, simplemente como una negativa a la denominación de las acciones sociales.

La intención de esto es mantener fuera de algún régimen de control la conducta de apoyo mutuo, es decir, mantener los lazos de reciprocidad como una cuestión puramente voluntaria y espontanea, pues de lo contrario, esto se puede convertir simplemente en un elemento más no solo de control, sino de enjuiciamiento. Pues justamente así lo indica el mismo Jesús al señalar "No juzguéis para que no seáis juzgados. Porque con el juicio con que juzguéis, seréis juzgados; y con la medida con que midáis, se os medirá" (Mt 7 1-2), buscando con esto algo más allá de una mirada introspectiva, pues lo que se aconseja es tener precaución de no establecer estándares de conducta a través de nuestro juicio, pues nuevamente con esto se da pie a que se apliquen formas de control en contra del mismo sujeto, considerándose validadas de antemano por su propio juicio, siendo por ello que se aconseja "No deis lo santo a los perros, ni echéis vuestras perlas delante de los cerdos, no sea que las huellen con sus patas, y volviéndose os despedacen" (Mt 7 6).

Lo mismo sucede con lo malo, con respecto al siguiente pasaje: "Habéis oído que se dijo: «No cometerás adulterio». Pero yo os digo que todo el que mire a una mujer para codiciarla ya cometió adulterio con ella en su corazón" (Mt 5 27-28), algunos pensadores de tendencias más conservadoras pudieran sugerir el versículo 28 se está utilizando para elevar la gravedad de la prohibición establecida en el versículo anterior. Sin embargo, desde una lectura antiesencialista, esto se lee de manera distinta. Lo que se está sugiriendo en el versículo 28 es que no es el adulterio como concepto el pecado, sino, la conducta y

la intención[13] lo que en verdad debe cuidarse. Es decir, la figura de adulterio como tal puede ser algo que con criterios técnicos o legalistas logre evadirse o evitarse, sin embargo, esto de nada sirve cuando el verdadero daño se encuentra en las consecuencias que surgen a partir de una conducta en ese sentido. En otras palabras, para Jesús no importa si se puede codificar o no una acción con determinado adjetivo, ni se pretende promover algún ascetismo exacerbado, lo que importa es la manera en que repercutan en las relaciones las actitudes adoptadas.

### 3.2.2. Discriminación desde la bondad

Esto también es presentado en otro pasaje, donde se refleja nuevamente lo equivocado que resulta ante la visión de Jesús el preestablecer criterios absolutos de bondad:

> Y hallándose Jesús en Betania, en casa de Simón el leproso, se le acercó una mujer con un frasco de alabastro de perfume muy costoso, y lo derramó sobre su cabeza cuando estaba sentado a la mesa. Pero al ver esto, los discípulos se indignaron, y decían: ¿Para qué este desperdicio? Porque este perfume podía haberse vendido a gran precio, y el dinero habérselo dado a los pobres. Pero Jesús, dándose cuenta, les dijo: ¿Por qué molestáis a la mujer? Pues buena obra ha hecho conmigo. Porque a los pobres siempre los tendréis con vosotros, pero a mí no siempre me tendréis. (Mt 26, 6-11)

Este ejemplo ofrece claramente un argumento en contra de las visiones esencialistas y utilitaristas de la bondad, en donde una cuestión que regularmente se puede considerar como moralmente valiosa, como lo sería el combate a la pobreza, se torna en una obligación absoluta, en favor de la cual se discriminan todo tipo de acciones nobles que no

[13] Es importante distinguir que al mencionar la intención no se pretende asemejar a un concepto como el de la buena voluntad de Kant, para quien la motivación es el criterio fundamental para juzgar lo ético. Por el contrario, lo que se destaca de la intención en este caso es la manera en que afecta directamente a las relaciones personales.

guarden relación con estas mismas, restándoles la importancia que puedan tener al no ser el valor que en ese momento es considerado el principal por el grupo en el poder.

A través de esto, no solo se les resta importancia a las acciones distintas a la principal, sino incluso pueden llegar a ser juzgadas como negativas, al no encajar en la clasificación de la normativa oficial, como puede observarse en el texto.

En este sentido se pretende alejar nuevamente de los esencialismos, considerando que una vez un concepto, en este caso la bondad, se vuelve en sí mismo más valioso que las personas o el entorno en donde se aplica, pierde su utilidad, pues se torna en una herramienta de control más que un simple adjetivo. Razón por la cual promueve la búsqueda de alternativas a este mecanismo.

### 3.2.3. Ética más allá de la bondad

Este tipo de dificultad para ubicar con precisión aquello que es bueno puede llevar a posiciones en donde se recurra a alguna fuente y se deposite en la misma la responsabilidad de indicar esto, y, sin embargo, en el Evangelio nos encontramos con lo siguiente:

> Cuando salía para seguir su camino, vino uno corriendo, y arrodillándose delante de Él, le preguntó: Maestro bueno, ¿qué haré para heredar la vida eterna? Y Jesús le dijo: ¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno, sino solo uno, Dios. (Mc 10, 17-18)

Ante esto, algunos pudieran cuestionarse entonces qué se debe hacer, a quien recurrir para saber que se está haciendo lo bueno, y con respecto a ello entonces leemos:

> Cuando veis una nube que se levanta en el poniente, al instante decís: «Viene un aguacero», y así sucede. Y cuando sopla el viento del sur, decís: «Va a hacer calor», y así pasa. ¡Hipócritas! Sabéis examinar el aspecto de la tierra y del cielo;

> entonces, ¿por qué no examináis este tiempo presente? ¿Y por qué no juzgáis por vosotros mismos lo que es justo? (Lc 12, 54-57)

Argumento que sin duda se acerca mucho a Vattimo y que se habrá de volver a comentar más adelante en la presente investigación.

¿Cómo definir entonces la bondad desde el pensamiento kenótico? Realmente la única manera de llevar esto a cabo, tal como se establecía con el concepto de lo cierto, sería permitiendo al involucrado manifestar lo que entiende como tal. Sin embargo, en este sentido, el involucrado no sería aquel que lleva a cabo el acto de bondad. Sino el que se ve afectado y precisa entonces definir su aflicción. Es decir, una idea de bondad propuesta desde el pensamiento kenótico se pudiera desarrollar en sentido negativo, considerando como principalmente válida la expresión del que sufre en primera persona, y con base en su sentir determinar que percibe como bueno. En este sentido difiere de la definición conjunta que llevaba a cabo para lo "cierto".

### 3.3. La subjetividad e identidad

Lo anterior deja claro que el cristianismo kenótico coloca en tela de juicio cuestiones como la objetividad del conocimiento y la bondad, considerando particularmente la manera en que estos factores son utilizados por los que concentran el poder como instrumento de exclusión, ya que esto consolida a su vez la cohesión y fortaleza del grupo en el poder. Como se revisaba en la última sección, es preciso tener precaución con los juicios de valor, pues estos conforman patrones que son utilizados como instrumentos de coerción. Esto se ha manifestado de diversas formas a través de la historia, como ya se ha expuesto, pasando desde la tradición judía, la *paideia* griega o la norma de la modernidad. Este apartado revisa la definición de sujeto y su manifestación actual.

Finalmente, para llegar al núcleo del análisis hermenéutico moral basado del Evangelio, se debe fijar la mirada en la subjetividad y

la identidad. Pues, basado en el poder de nombrar algo como cierto y a su vez, y con base en ello señalar lo que es bueno o no, se moldean las identidades y de la mano de estas, la vida misma de las personas, tanto en un sentido individual como en grupo. Por lo tanto, es preciso revisar de nuevo el Evangelio para de ahí rescatar las ideas que puedan corroborar o cuestionar los dictados que sustentan las normas sobre la identidad.

El concepto de sujeto conjuga dos nociones, la primera, que lo ubica como origen de la razón, el conocimiento y la práctica, y la otra, desde la cual se le llama así por ser sujeto de uso para las disciplinas o teorías que lo definen y con el trabajan. (Dreyfus & Rabinox, 1983, pp. 208-228) (Abercrombie, Hill, & Turner, 2006, p. 384)

La subjetividad moderna surge a partir del individuo soberano que nace entre el humanismo renacentista del siglo XVI y la Ilustración del siglo XVIII (Hall, Held, & McGrew, 1992, pp. 281-282). La historia moderna del individuo une dos conceptos, por un lado, el de una entidad indivisible y por el otro un ente a la vez singular, distintivo y único (Williams, 2015, pp. 114-117).

Hubo numerosos eventos del pensamiento y cultura occidental que ayudaron a la creación de este nuevo concepto:

> La reforma y el protestantismo, que liberó a la conciencia individual de las instituciones religiosas ... el humanismo del renacimiento, que colocó al hombre en el centro del universo; las revoluciones científicas, que le dieron al hombre la facultad y capacidades de investigar los misterios de la naturaleza; y la ilustración, basada en la imagen del hombre racional y científico, libre del dogma y la intolerancia, ante quien toda la historia humana estaba dispuesta para su comprensión y dominación (Hall, Held, & McGrew, 1992, p. 282; traducción propia).

En la actualidad, en la filosofía política actual se encuentran dos visiones encontradas de definición del sujeto, o individuo:

El liberalismo donde

> La persona individual es el único agente moral. En realidad, solo él existe como sujeto independiente ... [y] si el individuo es el origen de la sociedad política, también es su fin. La sociedad es un medio para la realización de la persona. Por ello ningún fin colectivo puede sobreponerse a la libertad del individuo (Villoro, 2015, sección "Democracia").

Y el comunitarismo, donde:

> Hay un sujeto colectivo, histórico, al que pertenece el individuo ... La sociedad explica características del individuo, este no puede concebirse previo a la sociedad ... Hay un convenio tácito, previo, que precede a toda persona individual (Villoro, 2015, sección "Democracia").

Si bien, ambas perspectivas plantean cuestiones interesantes, se puede afirmar que no se puede declarar una victoria por la misma razón de pretender establecer una definición final del sujeto, pues, así como ambas visiones presentan motivos válidos, al absolutizarse, el liberalismo ignora y somete las necesidades de los demás a las de un sujeto abstracto, mientras que el comunitarismo limita las posibilidades de los individuos hasta donde la historia y la cultura de la comunidad lo permitan.

Con base en esto, resulta necesario analizar entonces qué tipo de subjetividad es la que se busca desde el cristianismo kenótico, ya que aquello que se conoce y fomenta en la actualidad, pareciera obedecer a mecanismos de control emanados del pensamiento platónico.

### 3.3.1. Desmontando la identidad: cultura, nacionalidad y familia.

Existe, sobre todo con relación al tema religioso, la tendencia a definir a los miembros de esta de acuerdo con su afiliación, y, sin embargo, el propio Jesús plantea, ante una cuestión similar, "Maestro,

vimos a uno echando fuera demonios en tu nombre, y tratamos de impedírselo porque no anda con nosotros. Pero Jesús le dijo: No se lo impidáis; porque el que no está contra vosotros, está con vosotros" (Lc 9, 49-50). Es decir, la afiliación a determinado grupo no determina su naturaleza. Una cuestión que merece tomarse en cuenta en las relaciones tanto interpersonales como intergrupales, pues sabemos que si bien es imposible existir en un vacío e inevitablemente guardarán alguna influencia las agrupaciones a las que pertenecemos, es importante también considerar las circunstancias que nos han llevado hasta ahí, y cómo por su misma contingencia debemos entender que no configuran una esencia de la persona y por lo tanto es preciso primero atender a la persona para poder entender su situación y sus necesidades.

Existe otro elemento que de manera más frecuente se utiliza para definir a un sujeto, la nacionalidad, sin embargo, este elemento queda descartado en el Evangelio de manera evidente en la parábola del Buen Samaritano (Lc 10 25-37), en donde el propio Jesús le expone, a un "interprete de la ley", acostumbrado a las definiciones legalistas, cómo definir al prójimo no con base a su origen, pues es sabido que Samaritanos y Judíos eran rivales, y sin embargo esto no le impide ser considerado su prójimo, sino con base a sus acciones.

Ahora bien, si la dimensión nacional pareciera una cuestión que pudiera descartarse por su naturaleza legal y contingente, existe otra dimensión que es más complicada de desechar por los vínculos tan fuertes que se desprenden de la misma y su importancia en todas las culturas, la familia. Sin embargo, es esta también una cuestión que se hace de lado en el Evangelio para definir al sujeto, pues como señala el texto:

> Mientras Él aún estaba hablando a la multitud, he aquí, su madre y sus hermanos estaban afuera, deseando hablar con Él. Y alguien le dijo: He aquí, tu madre y tus hermanos están afuera deseando hablar contigo. Pero respondiendo Él al que se lo decía, dijo: ¿Quién es mi madre, y quiénes son mis hermanos? Y extendiendo su mano hacia sus discípulos, dijo: ¡He aquí mi madre y mis hermanos! Porque cualquiera que

> hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos, ese es mi hermano y mi hermana y mi madre (Mt 12, 46-50).

### 3.3.2. Identidad, acciones y perdón.

Todo lo anterior demuestra que aquellas cualidades que son utilizadas comúnmente para definir a alguien son rechazadas en el Evangelio, sin embargo, es necesario determinar en realidad qué es lo que efectivamente puede definir a un sujeto de acuerdo con este criterio. Para ello vale la pena tomar en cuenta las siguientes palabras:

> Por sus frutos los conoceréis. ¿Acaso se recogen uvas de los espinos o higos de los abrojos? Así, todo árbol bueno da frutos buenos; pero el árbol malo da frutos malos. Un árbol bueno no puede producir frutos malos, ni un árbol malo producir frutos buenos. (Mt 7,15-18)

Esto permite ver que las acciones son lo que define al sujeto, y, por lo tanto, no se puede asignar una naturaleza predeterminada por factores externos, ni se le puede asignar determinada pertenencia a algún grupo, sea religioso, nacional o incluso biológico, por encima de sus propias acciones y voluntad. Sin embargo, es preciso hacer una distinción adicional, determinadas acciones no dejan fijada la definición de una persona, pues las cualidades que demuestre solo le definen mientras estén presentes, de manera clara se puede entender esto al leer: "Vosotros sois la sal de la tierra; pero si la sal se ha vuelto insípida, ¿con qué se hará salada otra vez? Ya para nada sirve, sino para ser echada fuera y pisoteada por los hombres." (Mt, 5 13) Lo cual evidencia, tal como la sal sirve solo mientras hace lo que debe, que las acciones definen solo mientras se llevan a cabo.

Esta falta de una esencia fija dota de una mayor libertad al sujeto, tanto para su propia conducta y entendimiento, pues no le asigna un rol predeterminado de acuerdo con el cual se le confieren obligaciones y límites conforme a los intereses del poder. Así como una mayor apertura en su relación con los demás, ante quienes debe

primero interactuar para comprender y no prejuzgar como manera de clasificar y evaluar.

En este punto es preciso hacer una pausa para abordar un tema que ocupa gran relevancia al hablar del cristianismo, el perdón. El tema del perdón se toma como un absoluto que distingue al pensamiento de Jesús y con base en él, incluso se pudiera cuestionar, argumentando que esta visión del perdón conduce a una actitud de servilismo y temor que deja a los que actúen de esta forma en un estado de indefensión que en nada les convendría.

Sin embargo, al revisar desde la óptica antiesencialista del cristianismo kenótico el tema del perdón, se puede notar que hay ciertos detalles que al ser revisados ofrecen una visión renovada del tema.

Habiendo establecido tanto la falta de una esencia fija de la persona, así como el valor particular que guarda cada acción, es natural que esto desemboque en una visión similar del perdón, pues no sería coherente mantener un rencor hacia un sujeto basado en una acción cuando esta no lo define. Por lo tanto, cobra sentido el perdonar "setenta veces siete" (Mt 18, 22), no solo por vivir en un entorno que se está redefiniendo a cada momento, sino por una cuestión práctica a su vez.

A través de las enseñanzas de Jesús, se va planteando un abandono de las estructuras de poder sustentadas en una lógica del sacrificio, lo cual significa evidentemente y como se ha señalado con anterioridad, una interdependencia y cooperación que requiere de constante interacción, ante la cual se vuelve imperativo mantener una disposición de apertura constante, pues no habrá autoridad o criterio que intervenga para establecer bases definitivas para relacionarse.

Existen dos pasajes que ayudan a esclarecer y distinguir lo que quiere decir Jesús, ambos del libro de Mateo, tratan con cuestiones similares, sin embargo, cada una se refiere a una situación muy distinta. Primeramente, está Mateo 18, 15-18:

> Y si tu hermano peca, ve y repréndelo a solas; si te escucha, has ganado a tu hermano. Pero si no te escucha, lleva contigo a uno o a dos más, para que toda palabra sea confirmada por boca de dos o tres testigos. Y si rehúsa escucharlos, dilo a la "Iglesia"; y si también rehúsa escuchar a la "Iglesia"[14], sea para ti como el gentil y el recaudador de impuestos

El subrayado es para destacar que todo lo que se está comentando es con relación "al hermano", no a un sujeto abstracto, y cómo se sugieren diversos pasos para intentar remendar la relación y resolver los problemas que hayan surgido entre los dos.

Existe otro pasaje en Mateo 5, 38-42 donde al hablar del otro no lo aborda como hermano:

> Habéis oído que se dijo: «Ojo por ojo y diente por diente». Pero yo os digo: no resistáis al que es malo; antes bien, a cualquiera que te abofetee en la mejilla derecha, vuélvele también la otra. Y al que quiera ponerte pleito y quitarte la túnica, déjale también la capa. Y cualquiera que te obligue a ir una milla, ve con él dos. Al que te pida, dale; y al que desee pedirte prestado no le vuelvas la espalda.

Nuevamente, se subraya el sujeto sobre el que se está especificando la conducta que hay que tomar, "el que es malo", no el hermano del primero pasaje, y tampoco cualquier otro sujeto abstracto. Con respecto a este nuevamente, se ofrecen acciones muy concretas que indican un fin pragmático, con base en las referencias, se sabe que se está haciendo mención de una figura de autoridad, un soldado romano (France, 2007, pp. 244-246), y como se señaló anteriormente, la búsqueda de alejarse de la influencia del poder sacrificial conduce a buscar estrategias para sobrellevar esta nueva realidad, y por lo tanto, ante esto, lo más conveniente es evitar provocaciones y cumplir con lo que se exija, para no dejarse envolver en una relación de dependencia. Esto dista mucho de la lectura habitual que se hace del perdón cristiano

[14] Nuevamente aquí cabe aclarar que el uso que se está dando al término "Iglesia" es distinto a la acepción actual, pues se refiere simplemente a un cuerpo de gente, como ya se había citado anteriormente.

como una cuestión absoluta en la que se permite cualquier atropello por mandato divino.

De lo que se habla aquí es del perdón kenótico como un *perdón pragmático*, que teniendo en cuenta cómo las acciones no definen al sujeto, funcione de la misma manera para el receptor de las mismas acciones, al no permitir que el rencor hacia las mismas defina a uno mismo. Nuevamente dotándole de la libertad tanto entre su propio grupo de redefinir y renovar las relaciones internas, así como ante el poder, ante el cual se convive y cumple en lo superficial, con la intención de mantenerlo al margen y no permitir que tampoco este defina su existencia o controle el devenir. Sobre esto se ampliará más al enunciar las consecuencias políticas del pensamiento kenótico.

### 3.4. Indigencia del existir

Y ¿Con que se queda entonces el hombre ante tanta carencia? Justamente con eso solamente, con la "indigencia del existir" de la que habla Rodolfo Kusch (1975), la cual para el propio Jesús parecería tener un valor intrínseco, por encima de aquello que le permite a alguien poder ser merecedor de los adjetivos más preciados, aun cuando le puedan hacer calificar de justo o de bueno. Esto se logra apreciar en el siguiente pasaje, que pareciera justamente apuntar a esta cuestión:

> Dos hombres subieron al templo a orar; uno era fariseo y el otro recaudador de impuestos. El fariseo puesto en pie, oraba para sí de esta manera: «Dios, te doy gracias porque no soy como los demás hombres: estafadores, injustos, adúlteros; ni aun como este recaudador de impuestos. Yo ayuno dos veces por semana; doy el diezmo de todo lo que gano». Pero el recaudador de impuestos, de pie y a cierta distancia, no quería ni siquiera alzar los ojos al cielo, sino que se golpeaba el pecho, diciendo: «Dios, ten piedad de mí, pecador». Os digo que este descendió a su casa justificado, pero aquel no; porque todo el que se ensalza será humillado, pero el que se humilla será ensalzado. (Lc 18, 10-14)

Haciendo una lectura desde el cristianismo kenótico, esta parábola estaría resaltando el valor de aprender a vivir sin una objetividad predefinida, y, por el contrario, permanecer en una constante redefinición a través de las acciones personales, siendo esta la única forma de verdaderamente vivir una libertad abierta hacia los demás, con quienes se comparte esa indigencia de vivir, desde la cual se va construyendo y reinventando conforme a las necesidades conjuntas. Es decir, ante la cuestión que se planteaba entre un liberalismo versus el comunitarismo, se pudiera argumentar que ambas son erradas desde este punto de vista, pues el sujeto en efecto es único y no está predeterminado -de manera absoluta- por el grupo, sin embargo esta individualidad se manifiesta tan solo en su forma de percepción estricta e inevitablemente personal y subjetiva, pues la carencia existencial que acompaña a cada uno, le mantienen en una necesidad constante de los demás, no obstante, justamente ese elemento dinámico de la existencia es lo que invalida los criterios de predefinición que se pretenden asignar al sujeto, pues ese pre definir significa que ya el entorno estaría congelado antes de la creación del sujeto, lo cual resulta ser imposible, pues un elemento central del esquema kenótico es la redefinición constante y recíproca entre aquellos que se interrelacionan.

Esta indigencia del existir representa una vulnerabilidad, pues deja expuesto al individuo ante los embates de la vida, y por ello es fundamental atender la cuestión del temor que esto genera, pues este punto pudiera ser justamente el factor de decisión entre los dos tipos de proyectos que se proponen.

### 3.5. El temor existencial.

En este ejercicio, se ha explorado el estudio de René Girard sobre cómo se forman los consensos basados en la violencia conjunta y las consecuencias que esto conlleva. En este contexto, es relevante retomar el detonante que Girard propone: el temor. De acuerdo con Girard, cómo respuesta al temor del caos y la violencia es que surgen

los consensos, sacrificios y las reglas emanadas del mismo (2005, p. 37) (1986, pp. 21-34). Es decir, todo lo que acá se ha denominado cristianismo platónico tiene su origen en ese temor pues funciona como respuesta al mismo, y, por lo tanto, el cristianismo kenótico sería la respuesta alternativa, abierta hacia ese mismo temor.

De la misma manera, ya se indicaba anteriormente cómo Kusch señala cómo surge como respuesta ante "la ira divina", "la creación de otro mundo" en donde todo pueda ser calculado y controlado a través de "verdades inestables". Así es como se establece el dominio del *ser*, que vendría a imponerse, gracias al temor y la intención de suprimirlo, ante el estado de indigencia original del *estar,* en donde se convive con esa "ira divina". En palabras del propio Kusch (2007):

> *Ser* se liga a servir, valer, poseer dominar, origen. Para *ser* es preciso un andamio de cosas, empresas, conceptos, todo un armado perfectamente orgánico porque, sino ninguno "será" nadie. *Estar* en cambio se liga a situación, lugar, condición o modo, o sea a una falta de armado, apenas a una pura referencia al hecho de haber nacido, sin saber para qué, pero sintiendo una rara solidez en esto mismo, un misterio que tiene antiguas raíces. (1: p. 426)

Es decir, para Kusch (2007), la naturaleza del *ser*, en su afán de controlar el miedo original, "se hace a costa de la vida como apartándose de ella", mientras que el *estar* "se vincula a una pura vida, esa que sentimos sin más y que nunca logramos definir" (1: pp. 424-425) manteniéndose en un constante equilibrio entre el orden y el caos (1975, p. 148). Por lo tanto, relacionándolo con el pensamiento de Jesús, se pudiera afirmar que su propuesta es un camino del *ser* al *estar* para pasar del esencialismo -expresado como objetividad- al subjetivismo. Este tránsito es una cuestión complicada, pues para ello se necesita atender este temor original al que se responde desde el cristianismo platónico, con la violencia y la imposición.

Para afrontar este temor original, temor a la muerte, el ser humano ha elaborado mecanismos de defensa desde los cuales se

construyen narrativas, o lo que Ernest Becker (2003) denomina "Proyectos de inmortalidad", a las que se adhiere, y con ello busca superar la intrascendencia de su existir, de donde surgen entonces nuevos problemas, pues al momento de buscar la validación de su propio proyecto, ante otro, se está poniendo en juego el papel en la eternidad que busca obtenerse, y por ello se defiende con la vida misma. Este tipo de proyectos, cuando consisten en ideas abstractas, amplias, como pueden ser la nación o la religión, se vinculan con el mundo del *ser*, por su adhesión a esquemas y reglas que pueden existir con o sin miembros que le pertenezcan. Por el contrario, en el *estar*, este tipo de proyectos se limita tan solo a una existencia basada en los miembros que participan, por ello, el grupo concreto al que uno pertenece cobra gran relevancia, pues llega a convertirse en sí mismo en su "proyecto de inmortalidad".

### 3.6. Cristianismo kenótico y el tiempo.

En este contexto, existen tres dimensiones desde donde el hombre busca establecer un sentido a la vida frente al temor existencial, las practicas socioculturales, la organización temporal, y la narrativa (Berenskötter, 2020, p. 280). Sobre la primera se ha hablado ya en este texto, sin embargo, aún están pendientes las dos restantes, y sobre estas se ampliará a continuación.

El Evangelio presenta una paradoja con respecto a la respuesta al temor existencial, pues se ofrece una vida eterna, y sin embargo se busca alejar de esencialismos. El libro donde se aborda de forma más amplia lo anterior es el Evangelio de Juan[15]. Sin embargo, no es algo exclusivo del mismo.

[15] El Evangelio de Juan es un texto escrito posterior a los tres Evangelios sinópticos, de "lenguaje poético" (Rivas, 2001, p. 91), con una mayor influencia filosófica (2005, pp. 12-13), "se detiene solo excepcionalmente en la descripción de los hechos" (2001, p. 96), se le puede llamar un "Evangelio místico" al proponer como "los bienes futuros constituyen una realidad que ya se está dando en el presente" (p. 102)

Uno de los pasajes que de forma más clara ilustra la relación del cristianismo kenótico con el tiempo es el siguiente:

> También habéis oído que se dijo a los antepasados: «No jurarás falsamente, sino que cumplirás tus juramentos al Señor». Pero yo os digo: no juréis de ninguna manera; ni por el cielo, porque es el trono de Dios; ni por la tierra, porque es el estrado de sus pies; ni por Jerusalén, porque es la ciudad del gran Rey. Ni jurarás por tu cabeza, porque no puedes hacer blanco o negro ni un solo cabello. Antes bien, sea vuestro hablar: «Sí, sí» o «No, no»; y lo que es más de esto, procede del mal. (Mt 5, 33-37)

Este texto recuerda a aquello que señalaba Becker sobre los proyectos de inmortalidad, en los que se apuesta la vida buscando la trascendencia. A lo que Jesús está apuntando aquí es lo efímero de las afirmaciones, es decir, realmente, uno puede garantizar tan solo su poder sobre lo que tiene ante sí. Sin embargo, cualquier afán de controlar una situación en un entorno cambiante, requiere necesariamente de mecanismos de control que llevan a la imposición forzada de la voluntad por encima de acuerdos basados en el diálogo y el entendimiento mutuo. Por ello, el juramento es el inicio de los mecanismos de control artificial sobre el medio y deben evitarse si se pretende seguir con la enseñanza cristiana.

Para que lo anterior pueda aceptarse es necesario un desprendimiento de la preocupación, aprender a vivir con el caos como diría Kusch, sin temor a los elementos, por ello resultan particularmente elocuentes las siguientes palabras:

> Por eso os digo, no os preocupéis por vuestra vida, qué comeréis o qué beberéis; ni por vuestro cuerpo, qué vestiréis. ¿No es la vida más que el alimento y el cuerpo más que la ropa? Mirad las aves del cielo, que no siembran, ni siegan, ni recogen en graneros, y, sin embargo, vuestro Padre celestial las alimenta. ¿No sois vosotros de mucho más valor que ellas? ¿Y quién de vosotros, por ansioso que esté, puede añadir una hora al curso de su vida? Y por la ropa, ¿por qué os preocupáis?

> Observad cómo crecen los lirios del campo; no trabajan, ni hilan; pero os digo que ni Salomón en toda su gloria se vistió como uno de estos. Y si Dios viste así la hierba del campo, que hoy es y mañana es echada al horno, ¿no hará mucho más por vosotros, hombres de poca fe? Por tanto, no os preocupéis, diciendo: «¿Qué comeremos?» o «¿qué beberemos?» o «¿con qué nos vestiremos?». Porque los gentiles buscan ansiosamente todas estas cosas; que vuestro Padre celestial sabe que necesitáis de todas estas cosas. Pero buscad primero su reino y su justicia, y todas estas cosas os serán añadidas. Por tanto, no os preocupéis por el día de mañana; porque el día de mañana se cuidará de sí mismo. Bástele a cada día sus propios problemas (Mt 6,25-34).

Nuevamente a lo que se alude es a una implicación tan solo en el presente, y aprender a vivir sin controlar el futuro, la referencia a la búsqueda primero por el reino y su justicia se explica teniendo en cuenta de nuevo la interdependencia, es decir, la ayuda mutua, por encima de colocar las esperanzas en alguna autoridad creada mediante la violencia. Dicho de otro modo, la única forma de lograr vivir en el presente, desprendiéndose del control temporal es bajo un sistema de apoyo solidario, en donde se vayan resolviendo las cosas día a día con el menor impacto, sin imponer absolutos ni de conocimiento, ni tiempo, sabiendo que esto lleva a establecer de nuevo un camino a lo que Kusch define como el mundo del *ser*.

Para comprender de mejor forma lo anterior, se puede utilizar como ejemplo el pensamiento de un filósofo difícilmente asociado al pensamiento cristiano, aunque quizás esto se deba a la noción de un cristianismo concretamente platónico. Se trata de Nietzsche, particularmente sobre el uso del eterno retorno, y la lectura que del mismo lleva a cabo Vattimo, para esclarecer la importancia del tiempo presente como mecanismo antiesencialista.

En especial, esta lectura busca oponer el concepto del "eterno retorno" a la trascendencia, señalando como:

> El hombre que puede desear el eterno retorno es el hombre feliz, aquel a quien la vida otorga instantes "inmensos" en el sentido ya apuntado, como coincidencia plena de existencia y significado ... Es solamente este ... el sentido en el cual el eterno retorno es una negación del tiempo… libre de la enfermedad de las cadenas. [Asimismo] el eterno retorno no es tanto la negación del tiempo como la negación de la trascendencia. El tiempo negado aquí es el tiempo como tendencia estática a otra cosa, el avance hacia un fin que justamente en cuanto no es (nunca) alcanzado, permite ser al tiempo en sus diversas articulaciones. (Vattimo, 1989, pp. 186-188)

Lo anterior deja claro el sentido en el que la valoración del tiempo presente cumple con un rol liberatorio, pues al anclar el sentido en la inmediatez, se resta poder a los esencialismos y sobre todo a aquellos con poder sobre la definición de estos. Por lo tanto, si como se había sugerido, el abstenerse de elaborar construcciones que trasciendan el tiempo, ahuyenta la posibilidad de establecer nuevos mecanismos de imposición autoritaria, el dejar de depender de los mismos libera al sujeto de la dependencia en la voluntad ajena. En este sentido se busca también alejarse de proyectos utópicos en donde se exija sacrificar el presente en pos de un sueño que quizás jamás llegará.

En este punto nuevamente es valiosa la aportación de Rodolfo Kusch (2007), quien lleva a cabo una crítica de la relación que establece Heidegger entre la temporalidad y la verdad, en donde manifiesta:

> La solución dada por Heidegger, bajo el concepto de temporalización, es que relativiza la no-amanualidad a los efectos de dar un nuevo significado a la misma amanualidad del mundo. Hay rasgos de presencia, como *vorhanden*, en su concepción del tiempo, en tanto tiempo es el fundamento del ser del Dasein. ¿Pero esto mismo no responde acaso a un prejuicio filosófico occidental que exige que la relación yo-mundo sea mantenida y subvierte a esta relación el otro vector, el de la verdad? El tiempo es una variable disponible que surge del problema de la amanualidad, pero requiere el tema de la

> verdad para convertirse en filosofía… El tiempo entonces subvierte al ser, temporaliza a este. (2: p. 624)

A lo que se refiere entonces Kusch es a cómo el tiempo, o quizás mejor expresado, los tiempos, implantados por la realidad impuesta obligan a definir la realidad de acuerdo con los límites de estos, y, por lo tanto, invisibilizan la otra mirada, la del pensar "primitivo" que surge de la no amanualidad como contemplación, en donde permanece un campo fértil de nuevas ideas.

Este señalamiento acerca de la visión occidental de la verdad se relaciona con lo que Kusch (1975) denomina la "pequeña historia", es decir, aquella que "relata solo el acontecer puramente humano ocurrido en los últimos cuatrocientos años europeos, y es la de los que quieren *ser* alguien" (p. 119), la cual contrasta con la "gran historia" que "palpita detrás de los primeros utensilios hasta ahora y que dura lo que dura la especie y que simplemente está ahí" (p. 119). Lo que esto quiere decir es que a las categorías del *ser* y el *estar* les asigna también una temporalidad definida, una particular y contingente, basada en los instrumentos de occidente, y la otra atemporal, apegada a la eternidad, relacionada con el *estar*.

En este sentido conviene pensar de forma contraintuitiva para captar lo que se está sugiriendo. Si bien el *estar* se relaciona con la eternidad, mientras que el *ser* se vincula con un periodo concreto de tiempo, esto no significa que la temporalidad del *estar* represente el tiempo verdadero. Por el contrario, al *estar* no se le puede asignar una dimensión temporal pues se encuentra en un cambio constante, y el hacerlo sería justamente convertirlo de nuevo en otra representación del *ser*.

### 3.7. La vida eterna.

Lo relevante de lo anterior es que nuevamente se manifiesta un paralelo con el texto bíblico, al contraponer dos visiones, la de la vida eterna, el reino de Dios, frente al reino de este mundo, pues, así

como se habla de la gran historia que antecede a la pequeña, de una realidad falsa contenida dentro de una mayor, más real:

> En el principio existía el Verbo, y el Verbo estaba con Dios, y el Verbo era Dios. Él estaba en el principio con Dios. Todas las cosas fueron hechas por medio de Él, y sin Él nada de lo que ha sido hecho, fue hecho. En Él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres. Y la luz brilla en las tinieblas, y las tinieblas no la comprendieron. (Jn 1, 1-5)

En el mismo texto se menciona en repetidas ocasiones la vida eterna, es decir, se ofrece de manera explícita una respuesta alternativa a la narrativa del cristianismo platónico, teniendo en cuenta que este se sostiene sobre acciones que solo replican la misma muerte. El cristianismo kenótico ofrece entonces una alternativa de vida, sin embargo, esto pudiera cuestionarse señalando como otro tipo de principio metafísico el esencialismo de la vida eterna, otra manera de separar nuevamente la existencia y el significado, más esto no es así, pues como señala el mismo texto, "En verdad, en verdad os digo: el que oye mi palabra y cree al que me envió, tiene vida eterna y no viene a condenación, sino que ha pasado de muerte a vida" (Jn 5, 24), es decir, la vida eterna es algo que se vive en el momento, es una sintonía en la que se entra al separarse del mundo del *ser*

En este sentido se vincula con lo que se mencionaba algunos párrafos antes, pues ese separarse de la temporalidad del *ser*, implica abrazar aquello que se encuentra en el entorno inmediato, a la comunidad que se forma, a ese "proyecto de inmortalidad", que, por existir fuera del orden humano impuesto, se enlaza con el tiempo de la eternidad, efectivamente convirtiendo su presencia y memoria, aun pasajera, en un proyecto de vida eterna.

Para ampliar el último concepto, de manera más evidente se puede leer también lo siguiente: "Y esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a Jesucristo, a quien has enviado" (Jn 17, 3). De nuevo, la vida eterna es más que una cuestión temporal, es un modo de vida en libertad. Es decir, esto no es algo que

se ha de esperar en algún futuro, sino por el contrario, es una condición que se vive en el presente:

> La gloria que me diste les he dado, para que sean uno, así como nosotros somos uno: yo en ellos, y tú en mí, para que sean perfeccionados en unidad, para que el mundo sepa que tú me enviaste, y que los amaste tal como me has amado a mí. (Jn 17, 22-23)

Y, sin embargo, pueden surgir dudas sobre esto con algunos pasajes que hablan sobre los muertos: "En verdad, en verdad os digo que viene la hora, y ahora es, cuando los muertos oirán la voz del Hijo de Dios, y los que oigan vivirán" (Jn 5, 25). Así como:

> No os admiréis de esto, porque viene la hora en que todos los que están en los sepulcros oirán su voz, y saldrán: los que hicieron lo bueno, a resurrección de vida, y los que practicaron lo malo, a resurrección de juicio. (Jn 5, 28-29)

Si bien, en algunas tradiciones se toma este dicho como algo literal, para el cristianismo kenótico guarda más sentido una lectura de esto desde la perspectiva del tiempo mesiánico de Walter Benjamin (2005), en donde este autor interpreta este tiempo como cargado de una débil fuerza mesiánica, a través de la cual se redime la lucha de las generaciones pasadas, lo cual entonces dota de sentido, o al menos, del mismo sentido, los últimos versículos citados. En el entendido que cada vez que se ponen en efecto las enseñanzas cristianas, se está participando del e*star* y por lo tanto venciendo, aun sin combatir directamente a las fuerzas del poder sacrificial.

Esta homologación del tiempo y la vida eterna parece responder al cuestionamiento que se hacen los trabajadores en la parábola de los trabajadores de la viña (Mt 20,1-16), la promesa es una y es la misma para todos, un presente libre y eterno, sin jerarquías ni diferencias de antigüedad.

Cabe, sin embargo, hacer una aclaración final al respecto, si en un principio se señaló la importancia de vivir solo en el presente, ¿Cómo puede esto asociarse con una vida eterna? Basta recordar lo

señalado anteriormente, sobre cómo el hombre da respuesta al temor a la muerte de tres formas, las practicas socioculturales, la organización temporal y la narrativa. Como se había establecido, las practicas socioculturales ya fueron tratadas en el capítulo, y a su vez se definió desde el cristianismo kenótico, la respuesta a las últimas dos. Es decir, la organización temporal es la manera de estructurar el tiempo en el que se vive, es decir un presente eterno, eternidad que justamente conforma la dimensión narrativa. Esto en forma de afiliación, más que de una cronología, es decir, la eternidad que se menciona tiene que ver con un orden, imposible de jerarquizar ni enclaustrar, y en constante redefinición, y por lo tanto carente de límites o dimensiones precisas. Es por esto por lo que logran compaginarse ambas cuestiones, la temporal y la narrativa, la inmediatez y la eternidad, aun cuando pareciera algo paradójico.

## Conclusiones

La propuesta de este capítulo ha sido leer el Evangelio con la misma brújula que el Deuteronomio pone en manos de Israel: la promesa de vida. Desde el Antiguo Testamento se anuncia que la obediencia a los mandamientos conduce a la vida plena y al bienestar («para que prolonguéis vuestros días en una tierra que mana leche y miel»). Jesús no viene a abolir esa promesa, sino a cumplirla. Por eso, la lectura kenótica aquí desarrollada ha evaluado cada concepto de verdad, de bien y de sujeto con una sola pregunta: ¿produce realmente vida abundante y libertad aquí y ahora, o genera muerte, miedo y exclusión? Solo desde la kénosis se cumple de verdad la antigua promesa de vida.

Tomando los propios dichos de Jesús, se ha ido avanzando en tres niveles, desmontando las formas en que las leyes o la ética se utilizaban más como un mecanismo de control que como un verdadero instrumento de felicidad. Iniciando por la dimensión más amplia, la de la verdad, se cuestiona el uso de esta como fundamento, y los orígenes mundanos y violentos de las reglas que de esta emanan.

En un segundo momento se cuestiona la capacidad de denominar por adelantado lo que es bueno. Considerando como al hacer esto se pierde la apertura necesaria para responder a la necesidad del otro.

Y finalmente con base en lo anterior, se cuestiona la manera en que se configuran las identidades a partir de las normas impuestas desde el poder, considerando la manera en que esto realmente inhibe la apertura de expresión personal y la disposición de atención al otro.

Ante ello se han propuesto alternativas surgidas del cristianismo kenótico. De inicio, la propuesta que se hace aquí de lo cierto no atiende a ninguna concepción objetiva, ni siquiera representativa, sino que, a falta de una voluntad exclusiva y excluyente, este concepto se va construyendo entre las partes involucradas y el uso que pretendan del mismo, con base en el diálogo.

Con respecto a la noción de lo bueno, siendo un concepto que por historia guarda una relación importantísima con el cristianismo y la definición que este haga de ella, se determinó igualmente que no se puede tener un concepto fijo al cual se le pretenda asignar este calificativo. Considerando los riesgos en que se puede incurrir al adjudicarle el dominio de dicho termino a cualquier ente, y basado nuevamente en los textos evangélicos, se propone desde el cristianismo kenótico una noción que, a diferencia de lo cierto, no se determina en conjunto, sino de manera estrictamente personal y en sentido negativo, es decir, con base en el sufrimiento y el alivio o el desencadenante de este es que se puede determinar para cada uno qué es lo bueno.

Enseguida, se ha estudiado el concepto de la subjetividad, entendiendo que a la definición de este le corresponden determinadas características que pueden llegar a conformar una carga o un privilegio. Esto sobre todo considerando la categoría en la cual se le incluya. Por ello, se ha buscado deslindar tanto del liberalismo individualista, como un comunitarismo agobiante, promoviendo, por el contrario, un sujeto con una indigencia existencial, la cual quiere decir, que, si bien se puede definir como una unidad, no puede permanecer ni sobrevivir en dicho estado más que haciendo uso de instrumentos artificiales de coerción

sobre los demás. Por ello es por lo que se propone permanecer en un estado de redefinición constante con respecto al grupo, readaptándose continuamente conforme a las necesidades compartidas del mismo, y no simplemente adoptando de manera pasiva lo que la mayoría le imponga.

Considerando este último concepto es que se torna vital el perdón, pues este permite justamente la constante reevaluación y reconstrucción de las acciones y decisiones grupales, sin un temor exagerado a la equivocación. Y a su vez, esto permite poder avanzar en ausencia de conceptos fijos de lo cierto y lo bueno, sin necesidad de establecer categorías que separen ni jerarquicen la sociedad.

Por último, como respuesta al temor existencial que acompaña a la humanidad, se ha abordado una cuestión fundamental del cristianismo en la acepción que se está proponiendo, la vida eterna. Contrastando con el cristianismo platónico, el cual propone una definición de esta como un objetivo a futuro al que se habrá de llegar siempre y cuando se cumplan las normas establecidas por la autoridad. Se ofrece desde el cristianismo kenótico otra lectura del concepto de vida eterna, una que se puede vivir en el presente, pues corresponde a un "orden" eterno. Es decir, la vida eterna es el plano en el que se participa, no una inmortalidad personal de cada sujeto. Y el motivo por el cual esto es una opción más atractiva que la propuesta por el cristianismo platónico es simple, en un orden eterno no existen reglas humanas a las que se tenga que someter, no hay ningún sistema contingente al que se deba obedecer para sobrevivir, por el contrario, con base en la interdependencia humana y ecológica prácticamente todo está dado.

Incluso, si como se ha venido proponiendo no existe una definición exacta de lo cierto ni un plan divino puntual. Si como sugiriera el voluntarismo[16] medieval de Ockham (Larre, 2004), más que

[16]El voluntarismo de William de Ockham enfatiza la voluntad de Dios como la fuente principal de la ley moral, en lugar de cualquier racionalidad inherente o un orden teleológico en el mundo (Larre, 2024).

obedecer a alguna meta específica o naturaleza predefinida, la vida se mantiene como una voluntad constante de ser, entonces la vida eterna le brinda la oportunidad a la humanidad de vivir de acuerdo con la noción de felicidad que mejor empate con su realidad, sin depender de esquemas ni factores externos.

---

Como un argumento en favor de esto, se puede considerar la filosofía de la evolución creativa de Henri Bergson (1963), la cual ve la vida y la evolución como impulsadas por un impulso vital (élan vital) que es dinámico y creativo. Esta perspectiva, al integrarse con la teoría evolutiva, la cual se sabe que carece de teleología (Allen & Neal, 2024), sugiere que la actividad creativa de la vida es continua y que la evolución es parte de este proceso. En este contexto, el impulso vital puede ser visto como una analogía de la voluntad de Dios, guiando y dinamizando la evolución de manera constante y creativa.

Así, considerando que los humanos han evolucionado como animales sociales, con la empatía jugando un papel crucial en la capacidad para funcionar dentro de grupos, se puede considerar que esta, en su dimensión evolutiva, ayuda a entender y responder a las emociones de los demás de manera preeminente a cualquier tipo de códigos o reglas, sobre todo en ambientes cercanos, lo que la convierte en una herramienta esencial para la organización social (Waal, 2024).

Por ello, considerando la idea de un impulso vital que guía la evolución, si por medio de esta la empatía -la intuición en términos de Bergson, o el amor para Ockham- se presenta como una herramienta social fundamental, esto se alinea con la propuesta de que la voluntad antecede a la razón (Haidt, 2001), y con ello entonces la interpretación de que la fuerza vital, o Dios en términos teológicos, prioriza la empatía como virtud clave para una convivencia armoniosa por encima de cualquier orden.

## CAPÍTULO 4. El Cristianismo Platónico.

> Lo que sucede en la vida de las comunidades cristianas primitivas supone una transposición radical de las direcciones tendenciales de la vida, se piensa sobre todo en negación del mundo y ascetismo [lo que representará] La gran revolución contra la ciencia antigua, sobre todo contra Aristóteles, quien sin embargo triunfará en el milenio siguiente, convirtiéndose en el filósofo del cristianismo oficial — de modo tal que las experiencias internas y la nueva postura vital fueron puestas en tensión por las formas de expresión de la ciencia antigua.
>
> (Heidegger. 2014, p. 72)

### Introducción

A pesar de las importantes denuncias llevadas a cabo por el Evangelio en contra del reinado de la violencia y la exclusión sociocultural, hasta la edad actual, no se percibe este cambio radical que Girard señala que traería consigo el cristianismo, por el contrario, como se ha mencionado anteriormente, este ha sido utilizado como justificación para la imposición de formas de poder basadas en la exclusión, las cuales en la modernidad han pasado de ser tipos de conocimiento a productoras de subjetividades.

A esto se refiere Iván Illich al señalar cómo la modernidad es la "perversión del cristianismo" (Cayley, 2005), más allá de entender a

la misma como una continuación o una escapatoria del cristianismo. Lo que el autor ubica como el motivo principal de la inversión del cristianismo original y su eventual transformación en lo que hoy conocemos, es la institucionalización del mismo por parte del Imperio Romano, lo cual se inició cuando Constantino, en un afán de unificar un imperio desunido y fragmentado incorporó al cristianismo como religión del imperio, interesado en la conveniencia de contar con un solo Dios y una sola verdad para todo el imperio (Ehrman, 2014). Como efecto secundario de lo anterior surgiría el que nuevamente, así como en las leyes judías de las cuales pretendiera liberarse el cristianismo kenótico originalmente, temas como la caridad terminarían por ser convertidos en un asunto reglamentado y burocrático, y por lo tanto ajeno a su relación directa con la interacción social (Cayley, 2005) .

### 4.1. Apropiación de la narrativa cristiana

En este apartado, se desarrollará una síntesis histórica para lograr captar el impacto que esto representó en la cuestión filosófica. Con base en esto, se habrá de llevar a cabo un análisis de los métodos y consecuencias de la apropiación del cristianismo por el Imperio. Todo esto para ilustrar como se abdujo la narrativa del cristianismo, es decir, teniendo en cuenta la firmeza y lealtad con la que se manejaron los cristianos en su resistencia al Imperio, se buscó tomar de este aquellos elementos que le otorgaban ese carácter, para posteriormente imbuirlo con su propia idiosincrasia. Es decir, una vez habiéndose apropiado de la narrativa cristiana, se le desprendió de su propio aparato epistemológico basado en la empatía, y se le adhirió, por la fuerza, una ontología y una ética grecorromana basada en la razón[17].

[17] Aunque esto no se puede señalar como una novedad absoluta, existen ejemplos desde tiempo atrás, como el de Orígenes, quien en forma de defensa contra las críticas de los filósofos paganos hacia la "mitología" cristiana, propondría una lectura bíblica con un sentido espiritual, es decir, basado en la filosofía griega, por encima del literal, de donde se desprendían los señalamientos de una divinidad antropomórfica en exceso (Jaeger, 1985, pp. 74-75). O incluso, el del apóstol Pablo, quien promoviera el

Una diferencia fundamental estriba en el hecho de sustraer aquellos elementos que dotaban de sentido al pensamiento cristiano en su propio contexto para volverlos objeto de un pensamiento abstracto y universal.

Como señala Jorge Pixley (1993) el pueblo judío en los tiempos de Jesús se encontraba sujeto a una "doble explotación, por el templo, por un lado, y por las autoridades romanas, por el otro" (p. 124), y por ello la carga "debió ser verdaderamente espantosa" (p. 123) lo cual en sus palabras "ayuda a explicar la formación de un gran resentimiento popular" (p. 125). Pues incluso, el Imperio buscaba "crear divisiones donde la población no las sentía" (p. 123) en un afán de vencer a través de la división. A lo que Jesús responde buscando:

> crear una pequeña comunidad que se organice según las relaciones de hermandad que caracterizarán el Reino de Dios. Ni las riquezas ni las conexiones familiares valen nada para esta comunidad, sino solamente la disposición de ponerse por completo a la disposición de los "hermanos"(pp. 128-129)

Lo anterior justifica lo que ya se explicaba anteriormente respecto al pensamiento cristiano, pues obedece a un propósito concreto. Y por ello, su posterior implementación necesita valerse de la imposición y el fideísmo, pues carece de elementos inmanentes formales que le doten de sentido.

En un inicio, el cristianismo kenótico, dada su tendencia a la denuncia del poder y falta de adhesión a las reglas civiles surgidas del pensamiento metafísico autoritario, sería objeto de persecución por parte del Imperio Romano (Girard, 1999, p. 147). Sin embargo, el emperador Constantino vería la utilidad de este como método de unificación de un imperio fragmentado. Al incorporar la narrativa

pensamiento de Cristo como una superación de la *paideia* clásica (pp. 24-25), considerando cómo si la *paideia* griega buscaba conformar una subjetividad de acuerdo con determinados ideales, el cristianismo retomaría este concepto, pero incorporando su propia definición del ideal. Cuestión que con el tiempo iría tomando cada vez más fuerza hasta que en la edad media, la iglesia terminara apropiándose por completo de la educación en Europa (Gatchel, 2010, p. 8).

cristiana y la figura de un solo Dios, Constantino estableció una soberanía divina que se encontraba por encima de todas las demás autoridades. Esta soberanía divina, inherente al monoteísmo, proporcionó un marco de autoridad indiscutible que ayudó a consolidar el poder imperial. Lo anterior terminaría de consumarse tras la declaración del cristianismo como religión oficial del imperio a través del Edicto de Tesalónica (Hubeñak, 1998).

Esto daría pie a una cristianización del Imperio Romano, a través del cual el Evangelio va compenetrándose con el pensamiento oficial de acuerdo con las bases sentadas por la filosofía griega. Esto debido a la inclusión de los cristianos en puestos y políticas de influencia, lo que comienza a comprometer el mensaje original cristiano con los intereses políticos del Imperio, llevando incluso a expresiones de violencia por parte de los cristianos en contra del paganismo.

Sin embargo, para lograr unificar los criterios en torno a una sola doctrina, fue necesario el uso de la fuerza bruta, no solo de las ideas. Lo cual fue instrumental para lograr establecer un consenso doctrinal, pues Constantino, en su afán de traer paz y estabilidad, ejerció presión a través de la violencia sobre aquellos que se manifestaran en contra del consenso, siendo señalados de herejes y perseguidos por ello (Gaddis, 2005, pp. 68-102). De igual manera, la conversión de Constantino traería un nuevo poder político y económico a los líderes cristianos, que sería utilizado tanto para dirimir cuestiones personales, como para resolver asuntos doctrinales (pp. 73-74). Incluso, de tal forma llegaría a impactar lo anterior y convertirse en una cuestión de cuidado, que los llamados herejes retomarían la figura del "mártir" para justificar su lucha (pp. 68-75).

### 4.2. Burocratización del cristianismo

Ahora bien, llevar a cabo un análisis exhaustivo de todos los aspectos en que el cristianismo se fue transformando ante la influencia del pensamiento grecorromano sería materia de un ejercicio aparte, por

ello solo se propondrán aquí cuatro conceptos clave con los que se pretende ejemplificar lo anterior. Concretamente la figura de la caridad, el cielo, la pascua y la "moral del resentimiento" denunciada por Nietzsche.

De inicio conviene ser precisos y señalar que los elementos que se destacan no necesariamente deben tener una connotación negativa, pues si se están exponiendo aquí es por el impacto que estos mismos tendrían a futuro, y lo que aquí se presenta es solo la semilla de estos, por lo cual hubiera sido casi imposible saber de antemano las repercusiones que estos llegarían a tener.

El primer tema se relaciona directamente con la ética, uno de los temas que más relevancia guardan para el cristianismo en cualquiera de sus etapas. No obstante, en este periodo sufriría una importante transformación. Si bien, la interpretación de la caridad tomada del Evangelio jugó un papel preponderante en el establecimiento del cristianismo y sobre todo en la futura definición de esta. La manera en que se llevó a cabo esto, marcó un parteaguas que definiría a la fecha buena parte de cómo se manifiesta esta tanto en lo social como en lo gubernamental. La caridad paso de ser una cuestión interpersonal, a ser institucionalizada, incluso se puede destacar como este enfoque de atención al bienestar por parte de la Iglesia le traería gran aceptación (Judge, 2010, pp. 186, 197). Sin embargo, esto dejaría establecido a futuro en qué consiste y cómo se lleva a cabo la caridad cristiana, reservándose gran parte de esta para sus propios métodos y canales, lo cual se vería reflejado, como se señalaba, no solo en las instituciones religiosas, sino en organismos públicos, tanto de gobierno como civiles.

Una innovación adicional traería consecuencias tanto para lo ético como para lo cognoscitivo, partiendo desde el ángulo de la ontología. La propuesta de un cielo en donde se premia o se castiga la conducta terrenal representaría algo que no existía en la tradición pagana y con lo que se podía influir en el comportamiento y realidad de los creyentes (Ehrman, 2018). Esta idea, al igual que la caridad institucionalizada, particularmente el temor al infierno como contraparte del cielo, le brindaría un gran número de adeptos al nuevo cristianismo, y a su vez,

combinado con la ontología platónica, ayudaba a ubicar la realidad en otro plano, utópico, para el que se trabajaba sin tener que ver resultados inmediatos, lo cual se reflejaría con el tiempo como una importante influencia, como principio teleológico, particularmente para el pensamiento político tanto de izquierda como de derecha.

Esto aunado a visión individualista del cielo, surgida de la mezcla del concepto de la inmortalidad del alma de Platón con la visión introspectiva cristiana, es decir, de una combinación de la inmortalidad basada en el mundo abstracto de las ideas a la unión personal con Dios (Heath, 2019, p. 22-23), facilitaría la disposición hacia el seguimiento de las reglas. Teniendo como responsable de su propia salvación a cada individuo.

Con respecto al Evangelio, existe también otro elemento narrativo que sería estructurado de forma particular por el Imperio para cumplir con sus propios fines, la pascua. Constantino estandarizaría la celebración de esta en el concilio de Nicea (Gaddis, 2005, p. 69). Lo cual llevaría a promover que en cada comunidad del imperio se estableciera un sentido de simultaneidad, lo cual junto con el elemento del cielo que se señalaba anteriormente, crearía una noción única de temporalidad, y a su vez fomentaría la idea de un solo pueblo, es decir, una subjetividad uniforme. Esto guarda una gran relevancia pues en la actualidad, particularmente con el auge de la globalización, mucho de lo que se promueve desde el discurso público va orientado a beneficiar a la humanidad como un concepto bastante amplio y algo abstracto, en nombre del cual se pueden implementar medidas que afectan de maneras muy distintas a segmentos heterogéneos de la población sin tomarse en cuenta, y se puede considerar que esta idea de homogeneidad promovida desde el Imperio a través de la religión abonaría históricamente a ello.

Estos son tan solo unos ejemplos sobre cómo mediante la autoridad ganada por la violencia, el Imperio se apropiaría de la narrativa cristiana, incorporando su propia ideología para definir de esta manera cuestiones como la verdad, la bondad, temporalidad y la subjetividad. Pero quizás una de las cuestiones más interesantes sea la

denuncia que hace Nietzsche de lo que denomina la moral del resentimiento.

Se ha planteado aquí un parteaguas para la moral cristiana en su encuentro con Roma, sin embargo, al contrario de Nietzsche (2003), para quien este encuentro funcionaría en contra de los poderosos, a quienes obliga a ceder ante los chantajes de los débiles de Judea (pp. 91-93), el presente trabajo propone una subsunción del espíritu cristiano bajo la estructura filosófica grecorromana, una absolutización de la moral, o una inversión de la visión pragmática de la moral bajo la cual, al convertir los principios cristianos en abstracciones carentes de tiempo o espacio, y asignarles definiciones y requisitos concretos y universales para su adecuado funcionamiento, dota de licencia a aquellos quienes dominen el manejo de las definiciones para revestir sus acciones con la bandera de nobleza o justicia, arrebatándole efectivamente este poder a aquellos "débiles" que señalaba Nietzsche de haber triunfado[18]. Es decir, en los hechos no se ha invertido el poder a favor de los débiles, lo único que ha ocurrido es que, al haberse formalizado la figura de la moral y de la víctima, el discurso del que busca el poder deba apelar a la identificación con ese rol para poder ganarse esa posición.

Si acaso lo anterior fue entendido por Nietzsche de forma contraria pudo haberse debido a su mirada excesivamente eurocéntrica, pues basta revisar el uso y función de la figura del Requerimiento, declaración que se anunciaba ante los indígenas de América para justificar las acciones que se fueran a tomar durante la conquista en la Nueva España, para tener un ejemplo clarísimo de cómo el cristianismo sería utilizado para ejercer el poder bajo la fachada de bondad. Dicha declaración afirmaba lo siguiente:

> Dios nuestro Señor dio cargo a uno, que fue llamado san Pedro, para que de todos los hombres del mundo fuese señor y superior a quien todos obedeciesen, y fue cabeza de todo el

[18] Este argumento refuerza el vínculo entre lo natural como aquello que se repite y no aquello que surge libre de imposiciones externas.

> linaje humano ... y diole todo el mundo por su Reino y jurisdicción, y ... mandó poner su silla en Roma ... y juzgar y gobernar a todas las gentes, cristianos, moros, judíos, gentiles o de cualquier otra secta o creencia ... Por ende, como mejor podemos, os rogamos y requerimos que entendáis bien esto que os hemos dicho ... Si así lo hicieseis, haréis bien, y ... os recibiremos con todo amor y caridad ... Y si así no lo hicieseis ... nosotros entraremos poderosamente contra vosotros, y os haremos guerra por todas las partes y maneras que pudiéramos, y os sujetaremos al yugo y obediencia de la Iglesia y de Sus Majestades, y tomaremos vuestras personas y de vuestras mujeres e hijos y los haremos esclavos, y como tales los venderemos y dispondremos de ellos como Sus Majestades mandaren, y os tomaremos vuestros bienes, y os haremos todos los males y daños que pudiéramos, como a vasallos que no obedecen ni quieren recibir a su señor y le resisten y contradicen; y protestamos que las muertes y daños que de ello se siguiesen sea a vuestra culpa y no de Sus Majestades, ni nuestra, ni de estos caballeros que con nosotros vienen (Benavente, 2008).

Este tipo de cuestiones, no pueden ser consideradas simplemente como algo del pasado, pues a la fecha persiste la influencia del recurso del victimismo, que utiliza la ideología de la preocupación por las victimas para ganar poder político o espiritual. Es decir, el estatus de victima ha sido convertido en una ventaja (Girard, 1999, p. 22-23). Por lo tanto, se puede decir que la derrota que Nietzsche le asigna a los nobles o fuertes es solo una ilusión, pues en realidad solo cambiaría el discurso que utilizaran los poderosos para dominar, e irónicamente Nietzsche peca de un esencialismo ingenuo al sugerir que un tipo de sujeto sería reemplazado por otro.

En resumen, si las reglas en el judaísmo se constituyeron como un mecanismo que buscaba la estabilidad con base en la exclusión, estableciendo al judaísmo como lo que Levinas (1990), denominaría un "racionalismo…[que] pone fin a las mitologías" (p. 107), sería contra este racionalismo que se opondría la figura de Jesús en el Evangelio

proponiendo métodos alternativos de convivencia que le valdrían el rechazo y la persecución tanto a él por la autoridad judía, como posteriormente a sus seguidores por el Imperio Romano, al restarle fuerza al poder oficial (Sherwin-White, 1952). Sin embargo, la capacidad de unificación que este pensamiento le pudiera brindar al Imperio le valió a futuro, la absorción y transformación por parte de este. Con ello, no solamente se invierte completamente su objetivo original, convirtiéndolo en un instrumento de exclusión y burocratización de la caridad, sino que incluso se asienta y distribuye por los dominios del Imperio, por lo cual con el tiempo se convertiría en pilar del pensamiento medieval.

### 4.3. Platón y el realismo

Ahora bien, habiendo revisado algunos ejemplos puntuales, que ilustran el cambio en la connotación de los tropos evangélicos, es preciso revisar a su vez, qué pensadores fueron los que fueron tomados para llevar esto a cabo, y con ello lograr entender la influencia posterior que eso representaría. Por ello sin duda, es preciso comenzar por hablar de la influencia de Platón, sobre la cual se ha señalado como:

> las ideas del cielo, el purgatorio y el infierno en su forma medieval, se pueden ubicar en el último libro de La República; la cosmología del escolasticismo se deriva en gran parte del Timeo; la doctrina del realismo (la realidad objetiva de las ideas generales) fue una interpretación de la doctrina de las Ideas; incluso el "quadrivium" de la educación (aritmética, geometría, astronomía y música) fue modelado en el currículo diseñado por Platón (Durant, 2005, p. 64; traducción propia)

Si bien esto ayudó a que Europa se pudiera gobernar sin necesidad del uso constante de la fuerza (Durant, 2005, p. 64), como se sabe, más allá de sus méritos filosóficos, buena parte del pensamiento de Platón, en particular de La República, ha sido descrito como de tendencias totalitarias, enemigo de la democracia e incluso promotor de la violencia bruta (Popper, 2006, p. 215), cuestiones que

difícilmente pudieran encontrarse en la lectura kenótica del cristianismo, por lo cual es preciso distinguir esta nueva lectura, denominándola como cristianismo platónico.

Ahora bien, teniendo en cuenta los ejemplos que se han presentado de la influencia platónica para el cristianismo medieval, hay un aspecto particular en el que es conveniente hacer énfasis, la doctrina del realismo, íntimamente relacionado con el concepto de y sobre Dios, y las respuestas a la misma, pues guarda una gran relevancia para el presente análisis.

Uno de los principales responsables de la compenetración del platonismo con el cristianismo sería Agustín de Hipona, quien retoma el concepto del mundo de las Ideas platónicas al definir la realidad. Planteando el concepto de que las ideas universales, tienen una existencia real, y se encuentran en la mente de Dios, lo cual pasaría a ser conocido en filosofía como realismo exagerado (Agustín, 1995, pp. 122-123). Retomando el tema del conocimiento como dominación, es importante enfatizar que con este planteamiento se está asignando una exclusividad Divina al conocimiento de la realidad, lo cual en términos prácticos les confiere a aquellos que tengan autorización para interpretar la voluntad de la deidad el mismo poder.

Sin embargo, desde el Tomismo, se retomaría el pensamiento de Aristóteles sobre los universales, mediante lo que se denomina realismo moderado, a través del cual se manifiesta que las ideas universales no se encuentran en otro plano, sino que están dispersas en los objetos con los que nos encontramos, y es la mente la encargada de abstraer las cualidades universales de los mismos para entender los conceptos. Cabe precisar, que, si bien este argumento le dotaba a la persona de cierto poder para definir la realidad, no se consideraba que este fuera completamente autónomo pues aún requería de la iluminación divina [19]para lograr este objetivo (Klima, 2017).

[19] En este sentido cabe destacar sin embargo que la iluminación a la que se refiere Aquino es no va más allá de ser una "luz intelectual en nosotros", contrario a la noción de mucho mayor peso esbozada por autores como Buenaventura, para quien esta iluminación era realmente una cuestión esencial supernatural sin la cual la inteligencia humana no sería capaz de funcionar (Klima, 2017).

En este sentido, cabe destacar, con base en lo anterior, cómo la convergencia de razón y fe en el tomismo se ve facilitada por la dependencia en una instancia final que se manifiesta en una dimensión etérea, la cual no permite una verificación empírica. Esto otorga al aristotelismo-tomismo la facultad para ordenar o adecuar los elementos o factores de la realidad basados en su creencia, sin necesidad de limitarse por los efectos en su resultado. Al no estar sujeta a verificación empírica, esta dimensión etérea se convierte en un refugio para justificar esquemas de orden teleológico, sin rendir cuentas a la razón crítica ni a la experiencia humana concreta.

Pero el gran salto, que terminaría por incorporarse y ayudar a definir en buena medida el pensamiento moderno se presentaría con el conceptualismo del teólogo francés Pedro Abelardo, pues este como punto medio entre las dos concepciones anteriores, propone que en efecto existen los universales, pero no se encuentran en un lugar particular, ni distribuidos en los objetos, sino que se ubican exclusivamente en la mente humana (Saint-Andre, 2002). Esto, como se verá en el capítulo siguiente, tendrá grandes repercusiones durante la modernidad de la mano de Kant.

## Conclusiones

Como se había expuesto inicialmente, el pensamiento de Jesús sería un instrumento para liberar a los oprimidos, particularmente a los que se excluye con base en la categorización de la realidad. Sin embargo, con el tiempo, al encontrarle utilidad política a algunos elementos ideológicos de este nuevo pensamiento, particularmente el monoteísmo, el Imperio Romano buscaría adueñarse del mismo. Lo cual conduciría a una incorporación o en ocasiones total apropiación del cristianismo por el pensamiento grecorromano. Configurando el nuevo cristianismo imperial de acuerdo si no a los intereses del imperio, sí al menos a los conceptos y pensadores de la filosofía griega, en particular Platón.

Con esto, se abandonaría en gran parte la intención original del cristianismo kenótico, pues este nuevo cristianismo platónico serviría como instrumento del poder y en concreto, generaría desde sus propios pensadores, un poder de definición de la realidad limitado a una minoría autorizada.

En este punto, es crucial destacar cómo lo anterior conduce a una disociación entre las propuestas del Evangelio y los resultados obtenidos. Esto se puede explicar por el hecho de que los conceptos son extraídos de su propósito y contexto original, y utilizados para denominar prácticas que no les corresponden.

Posteriormente, tras el avance del método científico y el auge del racionalismo cartesiano, lo anterior, particularmente el conceptualismo y la idea de una realidad estructurada por la mente, sería retomado por Kant, generando enormes repercusiones alrededor del mundo, sobre lo cual se ahondará en el siguiente capítulo.

## CAPÍTULO 5. Poder y verdad en la modernidad

> El capitalismo moderno y la ciencia positiva son las dos caras de una misma realidad desposeída de atributos concretos, de una abstracta fantasmagoría de la que también forma parte el hombre, pero no ya el hombre concreto e individual sino el hombre-masa, ese extraño ser todavía con aspecto humano, con ojos y llanto, voz y emociones, pero en verdad engranaje de una gigantesca maquinaria anónima. Este es el destino contradictorio de aquel semidiós renacentista que reivindicó su individualidad, proclamando su voluntad de dominio y transformación de las cosas. Ignoraba que también él llegaría a transformarse en cosa.
>
> (Sábato, 1951)

### Introducción

Habiendo revisado el surgimiento histórico y la conformación ideológica del cristianismo platónico, resaltando la manera en que el pensamiento griego se integró al mismo, y los fines bajo los que se haría, terminando finalmente por converger en torno a un conceptualismo que sería retomado posteriormente desde la filosofía. Corresponde avanzar a un repaso sobre como estas ideas, con el auge de la modernidad, servirían de instrumento para la imposición de la voluntad de unos sobre otros, todo incluso bajo el amparo de la razón, y, por ende, de lo correcto. Para ello, enseguida se expone brevemente como surgiría lo anterior, cuáles son sus consecuencias, sus críticas, y, sobre todo, la forma en que las ideas, los conceptos, han pasado de ser objeto de contemplación, a, mediante la aplicación de las ciencias

humanas, ser elementos que configuran la estructura de la persona misma.

### 5.1. La verdad en la era post-Dios: Kant y la modernidad

La revolución científica traería consigo un alejamiento gradual de la creencia explicita en Dios y la religión, sin embargo, como ya se ha visto, los sistemas de pensamiento siguen reciclando conceptos y, por lo tanto, las ideas y los mecanismos en que se basan muchas veces persisten con distintos nombres. Un ejemplo de ello es el conceptualismo medieval, que sería retomado por Kant. Si bien sería Descartes el encargado de reducir la existencia a la razón, haciendo de esta dependiente solo de la garantía divina, Kant terminará en apariencia por independizar la razón, excluyendo en el discurso la figura de Dios, sin desprenderse sin embargo de un conocimiento trascendental, asignándole ahora la capacidad de conocimiento a su idea del hombre y sus facultades.

Esto sumado a la influencia del criterio de Sola Fide propuesta por Lutero en la Reforma, mediante el cual se volvían a separar la fe y la razón, coadyuvaría al abandono del esquema ético teleológico aristotélico en favor de una visión apoyada en la nueva ciencia. A pesar de esto, se debe mencionar como el tomismo y el aristotelismo, aunque quedaron enclaustrados en el catolicismo, tuvieron, a pesar de la Reforma y posteriormente el deísmo, una influencia significativa en la ciencia. Como ya se ha señalado, durante la Reforma, el concepto aristotélico de la virtud, que orientaba al ser humano a determinados fines, fue reinterpretado. Este cambio negó cualquier fin inherente en los objetos, ubicándolos en una relación de dependencia de las leyes naturales impuestas por Dios. Sin embargo, esta visión, que pudiera argumentarse que tiene raíces en la consolidación del poder imperial, se extendió a través de la ciencia. Conceptos como el orden divino se manifestaron en teorías científicas, apoyadas en la idea de un diseño divino que daba credibilidad a estas teorías. Así, el sentido de una

verdad única, inherente al tomismo y el aristotelismo, se esparció y consolidó en el pensamiento científico de la modernidad.

Lo que hace Kant es retomar el concepto de una realidad solo captada por la razón, como señalaba el conceptualismo. Esto es importantísimo, pues significa que el abandono de la figura de Dios como garante del conocimiento, al ser intercambiado por la figura del hombre como concepto abstracto y eterno, dejaría intactas las cualidades del conocimiento como absoluto. Esto, sumado a un cartesianismo que limitaba la existencia a la razón terminaría por desincorporar cualquier elemento no perteneciente a la razón dominante tanto de sus cálculos como de sus consideraciones, pues en esencia estos eran inexistentes. Lo que esto significa es que surge el poder de asignar a la realidad entera la definición que surja de la mente que tenga el poder de definirla. Ignorando todo aquello que no le afecte, tanto lo que se encuentra fuera de su mismo tiempo y espacio, como aquello que por sus condiciones culturales o ideológicas le resulte ajeno. Lo cual traería consigo una proliferación de situaciones de imposición en donde bajo la fachada de la razón, se encuentra la historia escondida de prácticas de violencia, autoritarismo y exclusión.

Por ello es importante enfatizar como este criterio, bajo el cual la realidad, o la verdad, se encuentra ahora al alcance del hombre, sin mediación de ninguna institución religiosa no se puede tomar en abstracto, sin problematizar quien y con base en qué criterios enuncia dicha verdad, pues en palabras de Gadamer (1999), cada texto, o en este caso, cada afirmación, responde a una pregunta, que para poder comprender es preciso ingresar al "horizonte del preguntar" (p. 447). De igual manera se debe considerar que, al menos desde la ciencia, que pareciera ser el canal de enunciación de la verdad por antonomasia, a lo que se aspira es a demostrar la certeza, y esta depende de la capacidad de repetición del fenómeno (1998, p. 54), y para ello se requiere tener la capacidad, el poder, los recursos y la técnica, que no están en manos de todos y desafortunadamente, en la actualidad dependen en gran parte del que financie dicho intento (Brown, 2015, pp. 198-199).

Pero continuando con las consecuencias de las innovaciones conceptuales, esto daría pie a una modernidad basada en la

masificación técnica de sistemas de reproducción social asentada en nociones de certeza absoluta llevando a cabo una compresión espacio temporal (Harvey, 1989) en la que, así como lo haría la conquista con el recurso del Requerimiento, mundos enteros son aplastados "por su propio bien" en nombre de la razón. Y es por este motivo que Enrique Dussel (1992), critica lo que llama "el mito de la modernidad", al cual asocia con el eurocentrismo, al señalar como este es una "gigantesca inversión" en donde "la víctima inocente es transformada en culpable, el victimario culpable es considerado inocente" (p. 91). Sin embargo, el limitar la influencia de la técnica y la industrialización de la vida a una cuestión racial o geográfica, aunque válido, sería limitado, ya que los efectos de esta van mucho más allá, pues tomando en cuenta el argumento que presenta Lyotard (1987) sobre Hegel, al señalar como sus ideas contribuyen a comprimir bajo una misma explicación, o "metanarrativa", todos los aspectos de la vida:

> Esta forma de racionalidad afecta e impregna toda la vida cultural y abarca desde las estructuras económicas hasta el derecho, la administración burocrática e incluso las artes ... no conduce a la realización concreta de la libertad universal, sino a la creación de una "jaula de hierro" (Harvey, 1989, p. 22)

Es decir, la vida en su totalidad se ha visto inmersa en una dinámica impuesta que ajusta los ritmos, las metas y las estructuras en todas las áreas a un solo propósito, la productividad, la eficiencia. Igualmente, las actividades recreativas, de ocio, se encuentran estructuradas en su propio tiempo y espacio para no interferir, o, de forma más clara, para generar las pausas necesarias para que pueda retomarse la actividad industrial. Y no solo son espacios de reposo regenerativo, pues a su vez estos funcionan bajo una lógica mercantilista de consumo que continua inmersa en la misma maquinaria. Como señala Habermas (1992), el "mundo de la vida", es decir la vida cotidiana e interpersonal han sido colonizadas por los sistemas económicos y administrativos, lo cual conduce a una desintegración social (p. 520).

En este sentido, otro pensador proveniente de la escuela de Frankfurt al igual que Habermas, Theodor Adorno (1984, p. 152)

criticaría lo que denomina un "pensamiento de identidad" que deshumaniza a los individuos al tratarlos como números o ejemplos de categorías, en lugar de reconocer su especificidad única. Es decir, trazando una senda histórico conceptual, se puede argumentar como la centralización de un solo credo impuesto desde el Imperio Romano, valiéndose del monoteísmo cristiano, de manera muy resumida, eventualmente terminaría por convertirse en la figura de una sola razón, ahora accesible al hombre. Esta explica y da sentido a todos los fenómenos humanos y no humanos y, por lo tanto, en pos de un avance de la humanidad puede e incluso algunos argumentan que debe ir penetrando en todos los aspectos de la sociedad, hasta llegar a conformar la misma subjetividad de cada individuo, al que va moldeando de acuerdo con los intereses de quien tenga el poder de imponer su criterio como válido. Todo esto mientras se naturaliza de tal forma que se invisibilizan, incluso para los mismos protagonistas, cuestiones de autoritarismo o abuso, que no son apreciadas ya como tales.

### 5.2. Foucault y la relación entre saber, poder y conocimiento

Esto sería cuestionado por Nietzsche, quien entiende al conocimiento como una construcción que brota de luchas de poder, al cual conviene mejor analizar históricamente. Con base en esto, Foucault ahondaría en los mecanismos de los que se vale el poder para la creación del conocimiento, particularmente la norma, y su influencia en la creación de nuevos objetos y subjetividades.

Nietzsche, manifiesta que contrario a lo que se había planteado por Kant, existe entre el instinto y el conocimiento, no una continuidad, sino "una relación de lucha, dominación, subordinación, compensación" (Foucault, 1996, p. 17). Esto es retomado por Foucault (1996), para quien "el conocimiento es siempre una cierta relación estratégica" y "sería totalmente contradictorio imaginar un conocimiento que no fuese en su naturaleza obligatoriamente parcial, oblicuo, perspectivo" (p. 24).

Por ello, al entender al conocimiento como algo inventado, que no está inscrito en la naturaleza humana (Foucault, 1996, p. 15), Foucault toma del planteamiento Nietzscheano, un análisis histórico del mismo, señalando cómo "a la solemnidad de origen, es necesario oponer, siguiendo un buen método histórico, la pequeñez meticulosa e inconfesable de (las) fabricaciones e invenciones" (p. 14). Pues no solo compara al filósofo con el oficio del historiador al estudiar las raíces del conocimiento, sino que también manifiesta la necesidad de aproximarse a este como político, para poder comprender las luchas de poder, pues solo se puede llegar a entender en que consiste el conocimiento "en la manera como las cosas entre sí se oponen, ... como se odian entre sí los hombres, luchan, procuran dominarse unos a otros [y] quieren ejercer relaciones de poder unos sobre otros" (p. 22).

Desde la perspectiva foucaultiana del conocimiento como resultado de luchas de poder, se comprende mejor cómo, en la modernidad, el empleo de nuevos instrumentos no solo produce objetos de conocimiento, sino también subjetividades específicas. Este proceso hace eco de dinámicas similares presentes en la tradición judía, la paideia griega y la tradición cristiana. Foucault ilustra este mecanismo en La historia de la locura en la época clásica (1961), tomando la locura como ejemplo paradigmático: el conocimiento sobre la locura se constituye a partir de la propia construcción del objeto "locura" y de su aplicación a quienes pasan a ser clasificados como tales. Esta categorización se emplea especialmente para designar experiencias que marcan los límites de lo que se considera el ser humano "normal" o típico. En particular, Foucault subraya la importancia de las técnicas e instrumentos utilizados en la producción del conocimiento, ya que estos no son neutros: contribuyen decisivamente a la configuración del objeto estudiado, superando con creces la ilusión de un estudio objetivo y desinteresado.

Con relación a lo anterior, Foucault desarrolla el concepto de saber-poder, mediante el cual ilustra la interdependencia entre estos dos elementos, argumentando cómo el saber nace del poder y viceversa, en una relación bilateral, pues el poder a la vez se constituye

a partir de lo que el conocimiento establezca. En palabras del propio Foucault (1980):

> La verdad se debe entender como un sistema ordenado de procedimientos para la producción, regulación, distribución, circulación y operación de declaraciones (y a su vez) la verdad está entrelazada en una relación circular con sistemas de poder que la producen y la mantienen, y con los efectos del poder que ella induce y que la extienden (p. 133).

Estos señalamientos confirman cómo el conocimiento no surge en un vacío, sino que se construye de acuerdo con los intereses y actitudes, conscientes o no, de quienes detenten el poder en determinado momento y espacio. De la misma manera, el conocimiento, surgido del poder, se construye a sí mismo al definir su objeto de estudio, lo cual no se limita a las cosas simplemente, pues esto también se aplica a través de las ciencias humanas, para la creación de subjetividades

En este contexto, conforme a las nuevas técnicas, surge la norma, la cual funciona como sustitución del poder basado en la soberanía, pasando de tener una función de intimidación y deslumbramiento a ser un mecanismo orientado a la eficiencia y productividad en la creación de subjetividades haciendo uso de las innovaciones recientes en instrumentos estadísticos (Foucault, 1995, pp. 195-231). Como se señalaba, históricamente la estadística jugó un papel muy importante en la definición de la norma, pues permite cuantificar regularidades, las cuales a su vez se convierten en estándares. Es decir, pasan de ser un reflejo de lo que se cataloga como lo común, a una norma que define lo normal. Estos nuevos estándares crean espacios desde donde se conforman subjetividades que encajan con los mismos, los cuales a su vez refuerzan, mediante su uso y reproducción, los cánones de la clasificación, y así continuamente (pp. 177-184).

Lo anterior significa que las normas se crean con base en la exclusión, es decir, para que pueda existir lo normal, necesita haber lo anormal, que es contra lo que se contrasta. Cuestión que

históricamente se ha presentado y analizado ya desde las leyes del Levítico. Lo anterior se justifica utilizando como argumento para la misma necesidad de las normas, la intención de incorporar aquello que no lo es (Foucault, 2003, p. 50). Finalmente, cabe destacar otro factor relevante, la nominalización de lo anormal, pues esto, la anormalidad, pasa de ser un elemento de estudio abstracto, para convertirse en un factor de definición de la persona a la que se le asigna (Foucault, 2003, pp. 291-318). Esto adicionalmente facilita el poder señalar a aquellos que difieren de la norma, y exponerlos como ejemplo de lo que no se debe ser, reforzando asimismo el poder de la norma.

El análisis de Foucault evidencia cómo a través de las innovaciones metodológicas, el conocimiento avanza en su capacidad de definición de la realidad, llegando incluso a conformar subjetividades que reflejen y promuevan los intereses del poder. Por ello cuestiona el que el conocimiento sea algo abstracto y objetivo y argumenta que a lo más que se puede aspirar como definición de la realidad es una ontología de la actualidad. Término que retoma Gianni Vattimo (2010), desde la filosofía, en contra de la metafísica esencialista definiéndolo como "darse cuenta del paradigma al cual somos lanzados y suspender de éste la pretensión de validez definitiva a favor de una escucha del ser como no dicho" (p. 50).

Finalmente, Foucault (1991) hace énfasis en la estrecha relación que guardan la ciencia, y sobre todo las ciencias humanas y el interés político, señalando de manera explícita:

> ¿No condena la negativa a analizar, tanto en su especificidad como en su dependencia, las condiciones de existencia y las reglas de formación de los discursos científicos, a toda política a una elección peligrosa? ¿Acaso no se ve obligada a postular, en un estilo que podríamos llamar 'tecnocrático', la validez y eficacia de un discurso científico como una regla universal para todas las demás prácticas, sin tener en cuenta que en sí mismo es una práctica regulada y condicionada? (p. 69)

Por ello, si bien en este trabajo se pretende colocar el enfoque en la manera que esto afecta a las subjetividades, esto es así porque

desde ahí es donde surgen y lo que da el soporte a los grandes problemas que afectan a enormes sectores del planeta, nuevamente Habermas (2005), en una declaración conjunta con David Held y Hill Kimlicka, enuncian un listado de estos males de la siguiente manera:

> La carencia de alimentos, la falta de acceso al agua potable, las enfermedades endémicas, el analfabetismo y las supersticiones conforman el horizonte vital de pueblos enteros. Las relaciones económicas globales entre países, grandes corporaciones y agentes económicos de todo tipo van con frecuencia escoltadas por la especulación financiera sin control, la explotación inicua de los trabajadores, la persistencia y el incremento de la ocupación de niños en labores extenuantes, la discriminación de la mujer y el despojo a pueblos enteros de parte de su riqueza natural mediante corrupciones y sobornos a autoridades políticas ilegítimas. También observamos crecientes amenazas al medio ambiente, explotación irracional de los recursos naturales y un consumo incontrolado del patrimonio irremplazable del entorno natural.

Sin embargo, el remedio que en dicha declaración se propone surge del mismo esquema de las macroestructuras de la modernidad, pues proponen fortalecer las instituciones internacionales, crear un nuevo orden mundial. No obstante, como señalara Luis Villoro (2009), "éste es totalmente insuficiente ante los males causados por la modernidad", ya que "éste tendría que ser un orden "pos-occidental" y "pos-capitalista" (p. 38), que aún no existe". Y justamente con base en esa idea surge la propuesta de este ejercicio, sobre la cual se ahondará en el siguiente capítulo. La cual se fundamenta en la misma dinámica que ya exponía Foucault, la invasión de la subjetividad, la cual se pretende revertir, para desde ese mismo nivel buscar una alternativa a las imposiciones de la modernidad.

## Conclusión

En el presente capitulo se llevó a cabo a un repaso sobre como las ideas surgidas de la mezcla entre el pensamiento cristiano y el griego, al atravesar el periodo medieval y llegar a la modernidad, terminaron por establecer un régimen de replicación masiva de lo que se sostiene como verdad, lo cual aplica, tanto a cuestiones industriales, naturales, políticas, pero, sobre todo, socioculturales. Pues cuando estas "verdades" conforman ya la misma subjetividad de las masas, se vuelve innecesaria la imposición, pues cada sujeto empeña su energía y su voluntad en reproducir lo que estas dictan.

Este aprisionamiento de la subjetividad significa que la búsqueda de alternativas se torna casi imposible, pues las mismas, cuando surgen, brotan desde el mismo tipo de pensamiento del que se pretende salir. Por ello, es preciso contemplar opciones que no obedezcan al mismo patrón de la modernidad. En este sentido es que se torna en una opción promisoria el cristianismo kenótico, al considerar tanto su origen extra moderno, como su proliferación, aun bajo el manto del cristianismo platónico, por amplios sectores.

Sin embargo, conforme a esa misma intención de salir del concepto de realidad impuesta, esto implica un sacrificio, pues se tendrá también que abandonar las certezas ganadas en el mundo actual, el mundo del *ser*. Sobre esto es ahondará a continuación.

## CAPÍTULO 6. Buscar la verdad más allá de la exclusión. Retorno al cristianismo kenótico.

> Decir "No" ... puede ser una de las formas más completas y vigorosas de autoafirmación para comunidades y organizaciones de hombres y mujeres reales. Un "No" unificador, que exprese una oposición compartida, es solo el otro lado de una afirmación radical de los seres y esperanzas heterogéneos y diferenciados de todos los hombres y mujeres reales involucrados en resistir cualquier monocultura global. Decir "No, gracias" a trabajos sin sentido o a la medicalización de la sociedad es el aspecto negativo de la afirmación de una amplia variedad de formas autónomas de enfrentar las agresiones globalistas o nacionalistas sobre los espacios comunitarios de las personas.
>
> (Esteva & Prakash, 1998, p. 36)

### Introducción

Al final del último capítulo se resaltaba el cuestionamiento de Luis Villoro a las soluciones que buscan implementarse ante problemas de la modernidad, extraídas de la misma fuente. Por ello es por lo que en este apartado se pretende retomar al cristianismo kenótico, ya que este no depende de los instrumentos de la modernidad para su funcionamiento, y, por el contrario, en buena parte se pudiera argumentar que va a contracorriente de estos.

Mas allá de esto, existe otra cuestión que vuelve especialmente vigente este argumento, y es según la interpretación de Girard, la

denuncia que se lleva a cabo por el Evangelio ante el sacrificio de Jesús es un preámbulo de los eventos descritos en el libro del Apocalipsis. Pues el autor argumenta que estos aluden a lo que sucede cuando, al no contar con un *chivo expiatorio* como soporte, los Poderes y Principados se desmoronan y no se encuentra otra vía para canalizar la violencia (2010, p. 118). Por lo tanto, en una especie de analogía, este fenómeno resuena con la ausencia de metanarrativas que se presentan al cuestionar la modernidad y que solían funcionar como cimientos para las instituciones actuales. Esto podría arrojar algo de luz, más allá de una variedad de otras razones y motivaciones, sobre por qué algunos pensadores muestran resistencia hacia el pensamiento antiesencialista.

Con base en esto, a continuación, se habrá de llevar a cabo un análisis sobre la manera en que se puede retomar el cristianismo kenótico para afrontar los problemas de la actualidad, haciendo énfasis, como se señalaba anteriormente, en como el cristianismo, desde la lectura kenótica, crea sus propias condiciones de operatividad.

### 6.1. La propagación del cristianismo kenótico

Acercándose directamente al Evangelio, se puede partir del mismo punto que en este se sugiere como un parteaguas para el propio Jesús. Justo después de su bautismo, y como un paso inicial de su misión, se enfrenta a tres proyectos de vida que se pueden entender como el rechazo de tres definiciones del mensaje de Dios, para decidir firmemente más acorde a sus ideas.

Estas tres figuras, que funcionan como símbolos resultan ilustrativas como ejemplos de propagación de ideas de acuerdo con el uso del poder sacrificial.

Como primera opción de proyecto se encuentra el convertir las piedras en pan (Mt 4,1-4) que desde la óptica kenótica se interpreta a partir de la frase de Jesús, "no solo de pan vive el hombre", al denunciar la instrumentalización de Dios, a quien no se le puede identificar con algún bien concreto que por lo tanto puede ser

reemplazable. Desde el punto de vista de la promoción del proyecto de Jesús, este punto se enfrenta a una visión que pretenda cooptar voluntades, ofreciendo algún beneficio determinado como solución de todos sus problemas, sin penetrar de manera profunda y genuina en la vida misma de los participantes.

Enseguida el demonio le sugiere a Jesús lanzarse desde el pináculo del templo, en la ciudad santa contando con que Dios le salvará de la muerte (Mt 4, 5-7). Y la respuesta de Jesús, "no tentarás al señor tu Dios", se manifiesta en contra de dar por sentado la voluntad de Dios. En este caso, lo que se está rechazando es una visión de una voluntad divina que se define de manera preconfigurada, y que por lo tanto se vuelve solo un instrumento más, y no un elemento dinámico que acompaña, motiva y se manifiesta a través de la vida misma. Esto resalta la importancia del proceso y de las determinaciones que van acompañándolo por encima de un criterio que pretenda imponerse más allá de las circunstancias particulares. Esto se manifiesta de la misma forma en la influencia en la promoción del proyecto cristiano, ya que no se está ofreciendo simplemente una meta, ni siquiera un camino, sino quizás algo más parecido a una brújula.

Y finalmente, Satanás le ofrece directamente el control político de "todos los reinos del mundo" (Mt 4, 8-10), en el entendido, primero, que estos obedecen a este mismo, y por ende se estructuran de acuerdo con su poder. Lo cual es directamente rechazado por Jesús por constituir la forma más burda de imposición violenta y, por lo tanto, contrario a lo que sería su misión de vida.

Con base en lo anterior se puede concluir que la enseñanza de Jesús en contra del poder sacrificial, para ser coherente con su propia denuncia, solo puede desarrollarse de manera integral, vivencial y voluntaria, y no se puede imponer como un medio de idolatría, instrumentalización ni control. La importancia de esto radica en algo más que un simple sentimentalismo, pues como ya se ha manifestado, el reino de Dios es una experiencia, y, por lo tanto, por encima de ser una cuestión inmoral, la imposición es una imposibilidad, pues solo lo puede vivir el que esté dispuesto, es decir el que "vuelva a nacer". Igualmente es necesario prestar atención a las maneras que se

denuncian como falsas, pues estas contrastan con el valor del sacrificio sobre el que más adelante se habrá de ahondar. Por esto, es que se apela por compartir la palabra como un cuestionamiento radical del mundo del *Ser* en su propagación, considerando como sustento para este, no la razón imperante, sino como se señalaba con anterioridad con respecto al sentido de las parábolas: comprender que, si el mensaje que se está escuchando no tiene sentido ante la propia realidad, se debe considerar entonces cuestionar la realidad y que esta sea la que se ajuste al mensaje, antes de simplemente descartar a este como ilógico.

Habiendo abordado entonces las maneras que no corresponden para propagar el mensaje del cristianismo kenótico. A continuación, se ahondará sobre el sujeto, la forma y la transformación que debe efectuar si es que busca seguir el camino propuesto por el Evangelio desde esta lectura.

### 6.2. El sujeto del cristianismo kenótico.

Si hasta el momento se ha determinado que el reino de Dios, o la vida eterna es una cuestión estrictamente personal, ¿A quién va dirigido el mensaje del Evangelio?, ¿a quién se quiere convencer y para qué? Como respuesta a esto hay que retomar la intención original que se declaraba sobre el cristianismo kenótico, la denuncia del poder sacrificial, mas no es una denuncia que se haga para juzgar a los culpables. Por el contrario, la denuncia se lleva a cabo como un anuncio, una "buena nueva" dirigida a "los pobres en espíritu"; "los que lloran"; "los humildes"; "los que tienen hambre y sed de justicia"; "los misericordiosos"; "los de limpio corazón"; "los que procuran la paz". Y para identificar a estos no hace falta llevar a cabo algún método particular, pues por su situación sufriente, estos mismos saben quién son y por lo tanto pueden atender el llamado.

Habrá quienes no padezcan las consecuencias del sistema de poder actual, para ellos no es el llamado. Si como Nietzsche señala, aquellos afectados y considerados víctimas se abrazan al cristianismo por una sed de venganza escondida, en donde se les promete que serán

recompensados por su sufrimiento, esto sería consecuencia de una lectura platónica del cristianismo. Pues lo que se ofrece no es un cielo futuro en donde se cobre venganza sobre los poderosos, lo que se ofrece es un nuevo modo de vivir la vida, alejado de la estructura de poder sacrificial, en donde finalmente aquellos que han estado subyugados bajo las construcciones de poder metafísicas puedan liberarse y valerse solamente de su capacidad conjunta de apoyo.

### 6.2.1. Sentido personal del cristianismo kenótico.

Teniendo en cuenta este carácter voluntario y personal de la enseñanza de Jesús, toman un nuevo sentido las parábolas denominadas como de la misericordia: la oveja perdida (Lc 15, 1-7), la moneda perdida (Lc 15, 1-10) y el hijo pródigo (Lc 15, 11-32). Pues si bien, tradicionalmente se ha resaltado la importancia que representan estas para el perdón (Evangelización, 2015), desde la lectura kenótica resulta igual o más importante el énfasis que se hace en el lugar del individuo como tal.

Es preciso resaltar de nuevo, si la vida eterna es conocer a Dios, (Jn 17,3), y en palabras de Jesús "el que oye mi palabra y cree al que me envió, tiene vida eterna" (Jn 5,24), la vida eterna o el reino de Dios[20], se viven de forma personal e interna y no son algún lugar independiente en el que se puede habitar. Con esto cobra sentido el que "habrá más gozo en el cielo por un pecador que se arrepiente que por noventa y nueve justos que no necesitan arrepentimiento" (Lc 15,7), pues si como dice la escritura "el reino de Dios dentro de vosotros está" (Lc 17,21), cada instancia singular de una persona que viva conforme a las enseñanzas de Jesús constituye una reinauguración completa del reino, aun cuando las consecuencias se reflejen en una dimensión interpersonal. En otras palabras, se pudiera decir que es el reino el que se va replicando en cada uno, y no cada persona que va poblando algún espacio inmenso.

[20] Lucas 18,18-30 habla en los mismos términos del reino de Dios y la vida eterna.

Si tenemos en cuenta esta dimensión personal del Reino de Dios, también cobra un nuevo sentido la parábola del grano de mostaza, pues este, siendo "más pequeño que todas las semillas que hay en la tierra" (Mc 4,31), tal como lo puede ser cualquier individuo con respecto a los grandes reinos e instituciones construido sobre cimientos esencialistas, llega a ser más grande que aquellas, al contener al reino de Dios entero dentro de sí.

En este punto cabe hacer un paréntesis sobre el porqué se opta por esta visión de la subjetividad completamente individualista, tomando en cuenta como en la actualidad existen otras nociones antiesencialistas que proponen un monismo ontológico que busca ubicar la subjetividad en la vida misma o *Zoé* (Braidotti, 2006, pp. 158,266), en donde se siga la búsqueda del gozo con base en la imaginación (pp. 163-164) denunciando la relación estrecha del individualismo con el capitalismo (p. 266). Contrario a lo anterior, con base en esta misma influencia perniciosa del capitalismo y liberalismo, es que se busca desde el pensamiento kenótico nuevamente resaltar el aspecto personal y profundamente individual del sujeto, el cual, sin embargo, no se define de acuerdo con las garantías y funciones que le ha asignado el pensamiento liberal, sino por el contrario, se reconoce en su indigencia existencial y su enorme dependencia tanto de los otros como de su entorno. Y, por lo tanto, se considera que aun con los méritos que pueda tener, una "Ética Afirmativa" como la que propone Rosi Braidotti (2018), esta necesitaría partir de un piso firme donde las subjetividades se construyan casi por gusto y no por necesidad, que no compagina con lo que se propone desde este ejercicio basado en el sacrificio.

De la misma forma es preciso traer a colación de nuevo los alcances de los mecanismos de la modernidad que ya revisábamos. Pues sabemos que las grandes estructuras se construyen sobre las subjetividades moldeadas a su conveniencia, por ello es por lo que esta visión que surge del cristianismo kenótico de partir desde lo más íntimo del sujeto, cobra vigencia en la actualidad, pues como sugiere Saul Newman (2010b), sobre quien se habrá de ampliar en el siguiente capítulo, se precisa de un método que sea:

> más que una transgresión, un aprender a vivir más allá de la ley y el estado a través de la invención de nuevos espacios y prácticas para la libertad y la autonomía, las cuales serán, por su misma naturaleza, algo frágiles y experimentales (p. 45; traducción propia).

Y sobre esta decisión de emprender un camino incierto se ahondará a continuación.

### 6.2.2. La digna rabia

Para poder entender por qué someterse a una nueva realidad plagada de riesgos, de incertidumbre y de una falta de autonomía personal, hay que tener en cuenta el sufrimiento que se vive bajo el yugo de la realidad actual. Sin pretender establecer juicios de valor desde fuera, se puede entender sin embargo la desesperación sufrida por aquellos que padecen en carne viva lo que sienten como injusto, aquellos que viven en situaciones que se les imponen simplemente porque así lo dicta la razón o la ley, o quienes padecen las consecuencias de una historia que se ensañó con su sexo, raza o condición.

Con base en esto es entendible la rabia como respuesta, la cual puede servir como recurso de supervivencia, no simplemente perdiéndose en el impulso de esta, sino alejándose de la definición y forma que dicta la razón imperante como respuesta ante estos impulsos. Se puede encontrar en la periferia; en este caso en el zapatismo[21], un concepto que resulta útil, la Digna Rabia. La digna rabia es un componente de la política de la empatía, que se basa en la comprensión del sentido de injusticia que sienten los otros (Poma & Gravante, 2019, p. 3). Esta consiste en un valorar la rabia como un camino hacia otras realidades, "una rabia que va abriendo otras perspectivas, creando otras cosas" (Holloway, 2011) la cual, aparte de

[21] Concretamente, al zapatismo que se hace alusión aquí es al pensamiento surgido del Ejercito Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas, México en 1994.

promover la necesidad de desprenderse de la realidad impuesta, "también sienta las bases para el proceso de identificación de todos los que se sienten oprimidos" (Poma & Gravante, 2019, p. 2). En palabras de John Holloway (2011)

> es una digna rabia porque rompe con la condición de víctima, porque ya tiene el deseo de otra cosa, de un mundo diferente, porque detrás de los gritos y de las barricadas hay otra cosa, la construcción de otras relaciones sociales, la creación de otro hacer, de otro amar

Es decir, desde su rabia pueden decidir los que sufren, renégar de su pertenencia a la realidad impuesta, y en un doble movimiento renunciar a todo aquello que le brinda la certeza del orden sacrificial y abrazando sus vulnerabilidades, compartirlas para construir otra realidad. Esto significa desde luego un sacrificio y un riesgo, pues si algo se pierde al abandonar lo que se ha denominado realidad, es la estabilidad. Esto es inevitable pues para poder justamente crear esa estabilidad es necesario someter todas las contingencias a un solo orden, por ello, si se busca verdaderamente abandonar un mundo de imposiciones, es preciso dejar el piso firme e internarse en la incertidumbre.

El sacrificio de la realidad misma no solo consiste en abandonar los privilegios que surgen desde los sistemas de reproducción económico cultural, sino a su vez, el abandono de una idea clara del futuro, pues como señala Kusch (2007) "todo lo que tenemos como motivación profunda para existir es impuesto" (2: p. 679). Esto significa que tampoco se sabe hacia donde nos conduce el sacrificio, y por ello pregunta ¿Cuál es el significado de no saber el qué en nombre del cual se debe sacrificar uno? ... ¿Es que entonces resulta más importante la dispersión, o sea el sacrificio que el qué? (2: p. 679).

Como respuesta a esto sugiere algo que resuena directamente con aquello que se viene mencionando con relación al Evangelio y el recurso a una nueva realidad compartida:

> Ello implica ante todo una propuesta, la de tener que recuperar el propio tiempo, el del sacrificio, para hacernos dueños del

> tiempo. Y este no es más que el tiempo de nuestra propia subjetividad, de "nuestro mundo interior", donde están los valores, en la otra punta del mundo, en el sentido opuesto a las cosas, donde se ilumina nuestro propio estar, y nuestra propia comunidad. (Kusch, 2007, 2: p. 684)

Lo que todo esto quiere decir, es que, al abandonar el mundo del *Ser*, las construcciones metafísicas y los grandes relatos, en favor de una narrativa de un presente eterno, en donde la realidad se vive en una subjetividad compartida, se están abandonando los conceptos y definiciones precisas con las que se daba forma al mundo. Por ello, se debe aprender a vivir en una construcción diaria de la realidad, en la que se manifiesta el valor de la fe, sobre lo cual se ampliará más adelante. Esto quiere decir que se tiene que aprender a vivir con el miedo existencial latente, pues su supresión definitiva significaría el adjudicárselo a un grupo y al controlar este, controlar el mismo temor.

### 6.2.3. Por la separación a la comunidad.

Un pensador que ha planteado ideas que guardan relación con lo anterior es Gustav Landauer (2010), quien mediante la frase "Por la separación a la comunidad", expresa como el ser humano, para poder verdaderamente generar una comunidad sólida de la que pueda depender, no precisa crear vínculos externos, sino internos, (p. 98). Es decir, solo al separarse de las comunidades impuestas, y exponerse de frente a la vida desnuda, se encuentra solo con la necesidad (pp. 96-97), con su propia existencia indigente. Al desprenderse de los razonamientos y formulaciones filosóficas en las que se sostiene su seguridad, el ser humano, alejado de la razón, y experimentando la vida como tal, comienza a sentir la dependencia que tiene de los demás y de la naturaleza (p. 106). Y por ello es por lo que señala cómo los vínculos se producen desde la indigencia, desde el sentimiento más profundo, y no a través de reglas o ideas externas. Esto fomenta la creación del Espíritu al que hace alusión Landauer, el cual hace que las formaciones supraindividuales y las formas de organización no requieran de una

fuerza externa que las una, sino que surjan y se cohesionen desde cada individualidad (p. 129).

### 6.2.4. El valor de la pobreza en el Evangelio

Esto se aborda de manera más profunda en el propio Evangelio, a través de los conceptos de la pobreza y el amor. Sobre estos, se habrá de analizar a continuación su interdependencia y sobre todo el pragmatismo desde donde surgen, más allá de ser meros absolutos impuestos por el poder.

> No os proveáis de oro, ni de plata, ni de cobre para llevar en vuestros cintos, ni de alforja para el camino, ni de dos túnicas, ni de sandalias, ni de bordón; porque el obrero es digno de su sostén. Y en cualquier ciudad o aldea donde entréis, averiguad quién es digno en ella, y quedaos allí hasta que os marchéis. Al entrar en la casa, dadle vuestro saludo de paz. Y si la casa es digna, que vuestro saludo de paz venga sobre ella; pero si no es digna, que vuestro saludo de paz se vuelva a vosotros. (Mt 10,11-15)

Evidentemente en este punto se está manifestando el valor de la pobreza, es decir, el vivir con una carencia de lo posible, y para muchos, necesario. Con este término se busca cubrir no solo la pobreza en el sentido material, sino abarcar como se ha venido anunciando, las diferentes vertientes de riqueza y de poder que se pueden sacrificar. En esto se incluye la seguridad que brinda el conocimiento de lo cierto, el dominio de lo bueno, la confianza en la constitución como sujeto autónomo, etc. Todo ello se encuentra asentado sobre un mismo orden sacrificial, y, por lo tanto, un sacrificio, para poder escapar por completo de esa dinámica, necesita abarcar todos estos aspectos.

Desde una lectura kenótica del cristianismo, lo anterior arroja una luz sobre las palabras de Jesús al decir

> Si alguno viene a mí, y no aborrece a su padre, y madre, y mujer, e hijos, y hermanos, y hermanas, y aun también su propia vida, no puede ser mi discípulo. Y el que no lleva su cruz y viene en pos de mí, no puede ser mi discípulo. (Lc 14 25-27)

Las palabras anteriores no representan un llamado a volverse en contra de los seres queridos, sino de romper los lazos que brindan esa seguridad existencial en la que las figuras más representativas son los padres, hijos y hermanos, teniendo en cuenta que, para Jesús, de acuerdo con su propio dicho (Mt 12, 46-50), los lazos familiares se definen con base en una misión compartida, y no a predisposiciones biológicas. Con esto lo que se busca es nuevamente el sacrificio, a través del cual se vuelva a la indigencia original, o en otras palabras "si no os convertís y os hacéis como niños, no entraréis en el reino de los cielos" (Mt 18, 3)[22].

En esto radica la importancia de las palabras de Jesús al joven rico (Mt 19, 16-30) al aconsejarle: "Si quieres ser perfecto, anda, vende lo que tienes, y dalo a los pobres, y tendrás tesoro en el cielo; y ven y sígueme" (Mt 19,21), de las cuales se deben destacar dos cosas, primero, el dar lo que se tiene a los pobres no tiene la intención principal de terminar con la pobreza, pues como ya se vio, lo bueno no consiste en algún criterio exclusivo y se puede manifestar de múltiples maneras, e incluso, se afirma cómo "siempre tendréis pobres con vosotros" (Mt 26, 11). La función principal de esta acción es el desprenderse de todos los bienes para experimentar entonces esa indigencia que se ha mencionado, lo cual sin embargo, sería algo inútil si no se toma en cuenta la segunda parte de la frase "ven y sígueme", es decir, para poder entrar en el reino de Dios, es necesario vivir la vulnerabilidad que nace del abandono de los instrumentos de poder de la civilización, tanto económicos, como emocionales y cognoscitivos, y con esto incorporarse a la dinámica de las enseñanzas de Jesús, es

[22] Un recurso filosófico que puede servir de utilidad es el análisis de Merleau Ponty (1993) sobre la percepción fenomenológica como una manera de interacción directa con el mundo.

decir, a una interdependencia con los nuevos hermanos[23]. Con base en esto, se entiende de forma distinta la constante alusión de Jesús a la pobreza, pues esta no constituye nunca un fin en sí misma, sino que es una herramienta, la única herramienta útil en el camino del *ser* al *estar*, en donde "Muchos primeros serán últimos, y los últimos, primeros" (Mt 19 30), pues aquellos que bajo el estado vigente de las cosas en el que las posesiones aseguran la primacía, al carecer de las mismas, e incorporarse a una nueva visión de vida, experimentaran de manera más intensa el reino de Dios.

En este punto se debe ser muy claro que la pobreza a la que se alude es un acto consciente, es decir, la pura pobreza por sí misma no garantiza ningún beneficio, por el contrario, la condición de pobreza en el entorno actual trae consigo numerosas desventajas, y difícilmente será bien aceptada por quienes la padecen. Por eso es preciso tener en cuenta que la pobreza de la que se está hablando, es un acto consciente, y voluntaria al menos en aceptarla, mediante el cual se desprende de los elementos que le otorgan seguridad en las condiciones actuales para depositar su fe en los otros. Y que, sin estos elementos presentes, no se puede ver a la pobreza como algo positivo.

Ahora bien, ya la pobreza como un instrumento fue reconocida por Francisco de Asís y por ello instituida en la Regla bulada de la orden franciscana, de la siguiente forma:

> dondequiera que estén y se encuentren los hermanos, muéstrense familiares mutuamente entre sí. Y confiadamente manifieste el uno al otro su necesidad, porque, si la madre cuida y ama a su hijo carnal, ¿cuánto más amorosamente debe

[23]En este sentido es conveniente tomar en cuenta el análisis de otra cualidad que comúnmente se asocia a la pobreza, la humildad. Bajo la lectura del cristianismo kenótico, tomando en cuenta el pensamiento mimético de Girard, la humildad va mucho más allá de conformar una personalidad agradable, o un simple complemento de la pobreza. Esta también es un instrumento fundamental en el camino del *ser* al *estar*, puesto que el ponerla en práctica evita la competencia, en ocasiones difícil de entender desde fuera, en donde grupos o individuos que ya cuentan con una gran cantidad de bienes materiales, siguen compitiendo por más entre ellos. Esto muchas veces sin considerar perjuicio a terceros o en incluso con la plena intención de provocar este mismo en aquel con el que se compite.

> cada uno amar y cuidar a su hermano espiritual? Y, si alguno de ellos cayera en enfermedad, los otros hermanos le deben servir, como querrían ellos ser servidos (Regla bulada A, s.f.).

En particular, la frase "manifiéstese el uno al otro su necesidad" hace eco de lo que se viene señalando sobre el Evangelio, una nueva sensibilidad que surge de una carencia común, a través de la cual se renuncia a las formas del poder, en favor de una nueva dependencia en los lazos fraternales. Es igualmente importante destacar la frase "le deben servir, como querrían ellos ser servidos", que igualmente resuena con el amar al prójimo como a sí mismo, esto porque contrario a lo que se pudiera suponer ante un abandono de las certezas del mundo, la intención no es una especie de auto castigo, por el contrario, lo que se busca es un contacto directo con la propia subjetividad y sus verdaderas necesidades, es decir, al entrar de lleno al estado de indigencia existencial, y vivir de forma directa la carencia y la fragilidad, se multiplica la capacidad de sentir y entender el dolor ajeno, sumando a la necesidad y uso de una vida compartida.

Con respecto al sentido pragmático del estado de indigencia y la convivencia fraternal, debe tomarse en cuenta no solo la promoción de la empatía que sirve como refuerzo a los vínculos, nuevamente como se señalaba más arriba, la dimensión personal del estado de carencia funciona en ambos sentidos, pues así como vuelve al sujeto más consciente de las necesidades del otro, a su vez representa para el mismo un nuevo entendimiento de la enorme necesidad que tiene del soporte de los demás, con lo que se atiende entonces la cuestión ética, que sería una de las principales preocupaciones ante una falta de orden sacrificial. A lo que se refiere esto es que, en una dinámica de interdependencia, en la que cada sujeto es plenamente consciente de la necesidad que guarda de los demás, se vuelve redundante establecer reglas sobre lo que puede o no hacer, o incluso, más allá de esto, las reglas le brindan oportunidades de ampararse en el sentido estricto en que pueden ser aplicadas las mismas para actuar en contra de su propio sentido.

Como ejemplo se pueden tomar las situaciones que surgen tras los desastres naturales, en donde se suspenden el tiempo y los roles

ordinarios, surgiendo nuevas posibilidades sobre qué hacer, incluso con quien hablar, haciendo surgir nuevos lazos de apoyo y solidaridad (Holloway, 2011, pp. 36-37). La diferencia radica, en que la situación provocada por el desastre, en este caso es buscada y promovida a través del sacrificio. En este punto es importante destacar, sin embargo, que este "equilibrio" que se presenta al nivelar las necesidades y conductas de los miembros del grupo no funciona como una ciencia exacta, no produce resultados predecibles e infalibles. Es preciso considerar que la búsqueda de este tipo de certezas son resultado de la modernidad y el método científico, y que son de nuevo parte de este alejamiento absoluto del temor, característico del mundo del *Ser*. Y, por el contrario, en la dinámica que se propone, se sabe que habrá numerosos desacuerdos y en esto, como se había mencionado, radica la importancia del perdón.

Otro elemento de la modernidad que se rechaza desde el cristianismo kenótico se ubica en el plano del conocimiento y la epistemología, en donde a través de la ciencia, la cual a su vez guarda influencias del poder sacrificial, como ya se ha visto, se lleva a cabo una clasificación de la existencia en donde cada cosa, e incluso cada persona guarda su lugar, lo cual se intensificaría en la modernidad en donde la estadística pareciera ubicar como algo más adecuado de ser considerado realidad a las cuestiones que se manifiesten a gran escala, en detrimento de lo particular. Esto se refleja en las relaciones interpersonales, las cuales distan de serlo en muchas ocasiones al convertirse en una relación abstracta con categorías, en las que el sujeto se envuelve en su condición de ciudadano, administrador, varón, etc. Para poder abordar al otro como extranjero, empleado, mujer, etc. Ignorando el hecho evidente que comparten una misma sensibilidad, empañada con el uso de adjetivos, lo cual ya habría aludido Martin Buber (1963).

Con relación al abandono de las categorías de verdad impuestas y cómo relacionarse ante la falta de estas, el cristianismo kenótico coloca su confianza en la empatía generada por la vulnerabilidad compartida, y por ello es por lo que se aconseja: "Proponed en vuestros corazones

no pensar antes cómo habéis de responder en vuestra defensa; porque yo os daré palabra y sabiduría" (Lc 21, 14-15).

### 6.2.5. El amor y el cristianismo kenótico.

En esto también radica la importancia que se le otorga al amor, el cual vale la pena destacar tiene una función pragmática intergrupal, y no es simplemente una noción abstracta sin objeto claro, un absoluto. Por esto dice Jesús a los apóstoles en la última cena: "améis los unos a los otros; que como yo os he amado, así también os améis los unos a los otros. en esto conocerán todos que sois mis discípulos, si os tenéis amor los unos a los otros.". En esto hay que tomar en cuenta tanto la frase "los unos a los otros", como "mis discípulos", en donde se hace referencia a un grupo concreto, no a una humanidad sin rostro.

Pero quizás más claro aún se expresa esto en la parábola del buen samaritano, en donde se expresa cómo amaras "a tu prójimo como a ti mismo" (Lc 10, 27), y, sin embargo, se distingue con precisión prójimo no es cualquiera, sino solo aquel "que tuvo misericordia de él" (Lc 10, 37). Esto en claro contraste con aquellos a los que sugiere tratar "como el gentil y el recaudador de impuestos" (Mt 18, 17), lo cual no significa bajo ningún supuesto una relación antagónica, pero si evidencia que hay claras diferencias en el trato conforme a la posición que ocupen con respecto a uno.

Con esto lo que se destaca es la importancia de la interdependencia siendo lo único con lo que se cuenta ante la renuncia a los poderes del régimen sacrificial. Por ello dice entonces lo siguiente:

> No os acumuléis tesoros en la tierra, donde la polilla y la herrumbre destruyen, y donde ladrones penetran y roban; sino acumulaos tesoros en el cielo, donde ni la polilla ni la herrumbre destruyen, y donde ladrones no penetran ni roban; porque donde esté tu tesoro, allí estará también tu corazón. (Mt 6,19-21)

Si la tierra a la que se refiere es el reino actual de la violencia, y el cielo es el nuevo modo de interacción para aquellos que renuncien al primero, se entiende la importancia de acumular tesoros en este, pues del mismo depende ya su vida.

Asimismo, otra parábola que se puede leer también de forma renovada con esto en mente es la parábola de los talentos. Pues en esta, ante la ausencia del señor, es decir, ante una mirada directa de un mundo con las reglas que lo sostenían, se comparan lo que hacen tres sujetos con su único recurso, que con relación a lo que se viene estudiando sería su capacidad de formar lazos de interdependencia.

Y aquel que logro multiplicar sus vínculos, se hará acreedor a una mayor cantidad de recursos a su disposición, mientras que aquel que se reservó lo que tenía para sí mismo, terminó perdiendo todo al entrar en una nueva dinámica de interdependencia. Y, por lo tanto, ante esta nueva realidad, no le queda lugar más que afuera en el llanto y el crujir de dientes.

### 6.2.6. Vigencia política del sacrificio.

Considerando lo dicho hasta el momento, cabe anteponerse a algunas críticas que comúnmente son lanzadas ante el tipo de planteamiento que busca abordar el sufrimiento desde lo conceptual, pues se acusa de un alejamiento de los problemas tangibles de los materialmente pobres. Y son señalados como preocupaciones exclusivas del primer mundo, clasificados como algo propio de la posmodernidad, y por lo tanto ajenas al verdadero sufrimiento de aquellos que padecen una genuina carestía. Como ejemplo de esto están las palabras de Dussel (1998b), sobre el pensamiento de Vattimo, quien como se ha visto, es uno de los principales representantes de este tipo de pensamiento:

> Lo abstracto, pre-pragmático, pre-ético y pre-económico del pensamiento de Vattimo, como de la filosofía europeo-norteamericana en general, pareciera ser un efecto del

> aislamiento que Europa tiene (y acrecienta) del Sur, de la pobreza, de la violencia que se ejerce sobre el África, Asia, América Latina, en la salvaguarda de sus propios intereses. (p. 173).

Es importante analizar este criterio para poder realmente valorar aquello que está sugiriendo, pues de ser cierto, esto desestimaría todo lo que se ha venido proponiendo desde el cristianismo kenótico.

Ronald Inglehart (2018), director de la Encuesta Mundial de Valores, en su libro *Cultural Evolution* señala cómo las sociedades tienden a buscar en primera instancia factores que garanticen su seguridad existencial, es decir, aquello que garantice su bienestar económico y seguridad física. Y solo una vez que son cubiertos estos, comienzan a tomar en cuenta nuevas preocupaciones, es decir, los valores posmaterialistas, que enfatizan cuestiones de libertad de decisión y expresión personal (pp. 8-24). Por ello, tendría razón Dussel en señalar cómo los cuestionamientos de tipo más abstracto, que van más allá de lo económico, son por lo regular una preocupación más común entre aquellos que tienen una estabilidad económica. Sin embargo, esto no significa que por ello se deba desestimar lo que surja de este pensamiento.

Nuevamente dice Dussel (1998b):

> Mi critica permanente al filosofar europeo-norteamericano ... es la falta de una "económica". Una hermenéutica o pragmática sin "económica" es materialmente vacía -recordando el adagio de Kant-; sin olvidar que una "económica" sin hermenéutica o pragmática es formalmente ciega (p. 172)

Sin embargo, lo que Dussel no considera es que justo como él mismo manifiesta, este pensamiento, usando nuevamente a Vattimo, es "pre-económico" justo por un motivo. La ciencia, económica en este caso, surge también dentro de determinadas condiciones históricas, y no es en sí un conocimiento caído del cielo con validez absoluta y eterna. Por lo tanto, es preciso cuestionar de inicio aquello en lo que se fundamenta esta misma ciencia, y por ende la importancia

de la cuestión pre económica. Pues se sabe que hay numerosos elementos que se ignoran, de manera consciente o no, al buscar establecer el criterio de una ciencia como verdad (Gadamer, 1999), y por lo tanto es desde ahí que debe comenzar el cuestionamiento que eventualmente conducirá a la materia económica.

Lo que se debe rescatar, sin embargo, es la oportunidad que representa el factor económico con respecto al tipo de cuestionamientos que se hacen, si materialista o posmaterialista, ¿Por qué? Porque justamente, teniendo en cuenta el origen común de ambos tipos de imposición, la económica y la de carácter filosófico, es que resalta el valor del sacrificio, pues este es el factor que tanto libera como iguala a ambos tipos de sufrimientos y de sufrientes.

En otras palabras, la imposición sacrificial se presenta en todos los niveles y de diversas formas. Simplemente, una vez que se ha consolidado un tipo de organización económica, de manera que la oposición a la misma carezca de fuerza para manifestarse, comienzan a surgir nuevos cuestionamientos al orden instituido por esa nueva mayoría consolidada. Esto, que puede considerarse un elemento que separa las luchas que se llevan a cabo entre distintos tipos de sociedades, pudiera, por el contrario, ser el factor que une a las mismas. Es decir, tal como el *significante vacío* de Ernesto Laclau (2004), esta oposición común al sistema de imposiciones puede hacer que, mediante el sacrificio personal, ambos grupos se unan en una misma subjetividad contingente, en donde sus luchas sean homologadas. Es decir, el sacrificio pudiera terminar uniendo como un solo pueblo, el pueblo de Dios, si se quiere utilizar el simbolismo, tanto a los que están en contra de la definición impuesta de los valores materialistas y su modo de distribución, así como de los posmaterialistas, e incluso también a aquellos que perecieron en la esperanza de ser redimidos, como lo señalara Benjamin. En este punto es preciso aclarar una cuestión, pues para algunos esta dinámica pudiera resultar algo igual al mecanismo sacrificial que describe Girard, sin embargo, existe una distinción fundamental, mientras que la multitud que describe Girard unifica sus descontentos para volcarse en contra del *chivo expiatorio*. La agrupación a la que acá se hace mención, une sus descontentos

también, pero para llevar a cabo su propio sacrificio, el cual, como se ha mencionado, se utilizará como instrumento vinculante hacia otra realidad, y sobre todo, contrario a la conducta descrita por Girard en que las multitudes establecen su propia verdad posterior al sacrificio, en este ejercicio no hay ninguna verdad a donde llegar, por el contrario, se constituye la unión con miras a vivir en una ausencia de verdad, es decir, sin imponerse sobre ningún otro grupo.

Una salvedad sería, volviendo al pensamiento de Laclau, que no se entregaría el poder a un caudillo o líder, "Y no llaméis a nadie padre vuestro en la tierra, porque uno es vuestro Padre, el que está en los cielos" (Mt 23, 9), pues esto terminaría de nuevo objetivando el poder y generando un nuevo absoluto contra el cual se tenga que luchar.

De la misma manera es preciso aclarar que entregar a un líder la capacidad de decisión del pueblo sería ir en contra del principio antiesencialista bajo el que se construye el grupo. Esto se puede ilustrar por medio de una analogía, en la época medieval surge gracias a la influencia islámica, una corriente de pensamiento relacionada con la creación llamada ocasionalismo (Lee, 2020). Lo que esta idea propone es que Dios está constantemente volviendo a producir cada elemento de la creación a cada momento, y, por lo tanto, es su voluntad la que se manifiesta en cada acción del universo.

Si, tal como se ha señalado acá, denominar algo verdad solo se puede hacer a aquello que se encuentra en un momento y circunstancias particulares, y al siguiente momento deja de serlo, para que una decisión tomada por un líder entre dentro de esa verdad, necesita entonces permanecer estático su entorno, y repetirse en torno a esa determinación, algo que solo una figura como el Dios del ocasionalismo pudiera hacer. Sin embargo, para que un líder político llegue a poder ejercer ese tipo de control, necesita de grandes esfuerzos de autoritarismo y represión, lo cual es incompatible con el cristianismo kenótico desde el cual se está trabajando.

Pero más importante aún, se debe resaltar una diferencia fundamental con Laclau, en la que teniendo en cuenta su propio

planteamiento, se llega a conclusiones distintas. La agrupación o pueblo que Laclau (2004) propone se conforme a través de un antagonismo común, es denominado por él, la *plebs*, que significa los menos privilegiados (p. 108). A este grupo, Laclau le asigna la necesidad de ser "una parcialidad que quiera funcionar como la totalidad de la comunidad" (p. 108), "una *plebs* que reclame ser el único *populus*" (p. 108), por ello sugiere que "va a tener lugar una exclusión radical dentro del espacio comunitario" (p. 108).

Laclau (2004) justifica lo anterior manifestando el que no se puede establecer una relación con el poder que ha sido insensible a las demandas populares, al afirmar cómo los responsables "no pueden ser una parte legitima de la comunidad [pues] la brecha con ellos es insalvable" (p. 113). Si bien se ha venido siguiendo a Laclau hasta este punto, aquí es donde es preciso separar el camino, pues existe un elemento insalvable para el cristianismo kenótico, el poder. La intención de Laclau es formar un pueblo que tome el poder, y por ello es que excluye a la otra parte. Sin embargo, desde el pensamiento kenótico, el poder absoluto y excluyente es justamente lo que se pretende evitar. Por ello, si bien, se construye un pueblo con base en el antagonismo, se busca no necesariamente excluir sino distinguirse del contrario, y ya que el otro se construye y se define con base en la concentración del poder, sería imposible el pretender apropiarse de este, pues es precisamente en contra de esto y en favor de su constante dispersión por lo que se está luchando, procurando entonces establecer un tipo de populismo autónomo.

### 6.3. La Fe en el cristianismo kenótico.

En esto radica la importancia de la fe, tanto en el proyecto como en aquellos con los que se construye. Como ejemplo del poder de la fe, se puede tomar en cuenta un modelo actual, en el que destaca la importancia de esta en cuestiones que regularmente se consideran ajenas a la misma. El sistema económico actual, el capitalismo, tiene evidentemente como uno de sus pilares al dólar, el cual en un inicio era

respaldado e intercambiable por una cantidad de oro, que garantizaba su valor, sin embargo, desde los años 70 se abandonó esta práctica, y por lo tanto, desde ese momento, lo único que sostiene a esta moneda y por ello al capitalismo y la economía mundial es la fe, yendo mucho más lejos incluso de lo que Walter Benjamin sugería que conformaba al capitalismo como religión (Agamben, 2019). Por ello, con base en esto es que debe ser tomada en cuenta la fe como un factor decisivo y fundamental para poder formar una nueva realidad, pues una fe que sostiene a un mundo entero puede incluso mover mucho más que montañas.

En este sentido se puede entender la fe más allá de una cuestión mística, o algo meramente pasivo, pues en lo que consiste para este propósito es en voluntad, convicción, y determinación. Es decir, por encima de creer en objetos externos, ajenos a la razón convencional, lo que se pretende es un convencimiento hacia adentro, que logre dominar lo que se ha impuesto como sentido común. Sobre esto se estará ampliando más adelante, en el siguiente capítulo.

## Conclusión

El capítulo actual avanza ya desde un análisis meramente teórico del cristianismo kenótico a una propuesta de praxis para la misma el cual surge como una respuesta al temor existencial basada en la Fe en los demás.

De inicio, teniendo en cuenta como primer paso, la promoción del pensamiento kenótico, se consideran los ejemplos que el propio Evangelio describe que Jesús rechazó. Todos estos teniendo en común una visión de un criterio que se impone de arriba hacia abajo, valiéndose incluso de manipulaciones y engaños para lo mismo.

Como respuesta a lo anterior, en busca de alternativas a la apropiación de la subjetividad por los instrumentos de la modernidad, se busca un rescate de la subjetividad, realzando el sentido completamente personal del cristianismo kenótico, que como se

señalaba anteriormente, es el único en donde se puede definir y entender de manera genuina el sufrimiento y las necesidades. Ante lo cual surge la digna rabia, aquella que no ciega sino conduce a buscar nuevos caminos, la cual entonces sí se vale de una voluntad conjunta.

Con base en esta es que se decide migrar del mundo del *ser*, junto con las evidentes bondades que aun pretende ofrecer, y mediante el sacrificio transitar al mundo del *estar*. Sin embargo, ese proyecto perdería su sentido antiesencialista de llegar a conformar algún grupo basado en nociones externas, por ello es por lo que se busca conformar al mismo buscando en la indigencia existencial de cada cual aquello que lo una a los demás. Esto nuevamente remite al Evangelio, pues este describe la necesidad de la pobreza como instrumento, es decir, una pobreza que ayude a ir desprendiéndose de todo aquello que le ligue al mundo del *ser*, para poder tener una relación directa con aquel de quien habrá de depender, y de quien a su vez se hará responsable.

Sin embargo, esta unión de voluntades no puede valerse tan solo de una pobreza conjunta, precisa de un elemento de cohesión que no sea impuesto, sino que nazca de este sufrimiento conjunto. Esto puede ser ese rechazo compartido a las imposiciones del mundo del *ser*, que afectan tanto los valores materialistas como posmaterialistas.

## CAPÍTULO 7. Caminos hacia al *estar*

### Introducción

En el capítulo anterior se abordaba la noción de un populismo autónomo, es decir, la constitución de un grupo formado como refugio ante el poder y las imposiciones de este, surgido de la empatía emanada del sufrimiento compartido y cimentado con un sacrificio personal y conjunto.

Sin embargo, la idea de un populismo autónomo no es un concepto que se quiera imponer desde fuera valiéndose del Evangelio como excusa, por el contrario, desde una lectura kenótica, hay pasajes de este en donde se alude a conceptos afines.

Para explicitar mejor, es preciso volver a la relación entre el mundo del *ser* y el del *estar*, nuevamente resaltando cómo el primero se constituye como guarida ante el temor existencial, desde donde se resguarda del mismo mediante el uso de la violencia, tanto hacia adentro como hacia afuera del mismo. Mientras que, en el segundo, se pretende convivir con ese mismo temor, alejándose a su vez de ese orden impuesto por la fuerza, y ganando entonces una libertad de la constante renovación conjunta del presente.

En otras palabras, si en el capítulo anterior se formuló una propuesta basada en el cristianismo kenótico de rescate de la subjetividad, lo que ahora se presenta es la manera en que esta pueda establecerse y permanecer.

### 7.1 La libertad del *estar* en el Evangelio

Teniendo en cuenta lo anterior, se reconocen las dos opciones que se ofrecen en el Evangelio: entre vivir en la libertad del *estar* en el reino de Dios; o, cediendo al temor, aceptar la imposición de la violencia y su mundo. Integrándose a la realidad contingente y su ley

construida con base a la violencia, en donde "el que tome la espada, a espada perecerá", que no significa que no se pueda vivir bajo la espada, pero sí el que se tenga que acatar las reglas del que detente la espada y sus intereses.

Una narración en particular permite ahondar en lo que se está señalando, la lectura del hijo prodigo, concretamente apoyada en la interpretación de Jean Luc Marion (2010, pp. 140-146), sirve de ejemplo para lo anterior.

De la historia ya conocida de Lucas 15, 12-32, Marion (2010) destaca la frase "Padre, dame la parte de *ousia* que me corresponde", haciendo énfasis en el término *ousia*, al cual relaciona con el significado filosófico de "el bien disponible para una posesión y poder" (p. 142). Es decir, de acuerdo con el autor, lo que el hijo está reclamando no es la *ousia*, sino la posesión de la *ousia*, esto se infiere porque este ya contaba con todo a su disposición, lo que se entiende también al narrar cómo se le entrega lo que solicita sin discusión.

El problema en la narración viene cuando esa propiedad, al pasar a manos del hijo comienza a disiparse, separada de su fuente original, y convierte al hijo en un asalariado pasando hambres, el cual aceptaría la comida de los puercos incluso.

La clave de esta lectura para nosotros se encuentra al volver de nuevo a la relación entre el *ser* y el *estar*, trazando un paralelo, se pudiera mencionar que originalmente el hijo se encontraba en el mundo del *estar*, en donde, de uno en uno, abundaban los bienes, por no estar en posesión de nadie, y cómo al buscar separarse y convertirse en dueño exclusivo de esos bienes, sin haberlo considerado, se convertiría también en responsable de la producción de estos. Es decir, al integrarse al mundo del *se*r, en donde el acceso a los bienes depende de la voluntad del que se haya adueñado de su producción, detuvo el flujo de donde provenía dicha abundancia, cayendo en la necesidad y el sufrimiento al no poder replicar los bienes que obtuvo. Y como finalmente al regresar al *estar*, pudo nuevamente gozar de la abundancia

de bienes, de uno en uno, al igual que su hermano al que nunca le faltó nada[24].

Esto nuevamente ejemplifica la manera como las estructuras temporales y contingentes del *ser* se configuran bajo su propia lógica, que, al no contener algún principio absoluto o eterno, representa una lógica impuesta bajo la fuerza, es decir una idolatría. Esto es importante porque resalta el hecho de que si bien, en la actualidad, formas de vida sociales, económicas o políticas, se sustentan sobre argumentos teóricos o técnicos que ofrecen una coherencia interna, al indagar sobre las bases más profundas en las que se justifica su pensamiento, se descubre la violencia sobre la que están asentadas y como la imagen de pulcritud técnica esconde los restos de las víctimas sacrificadas en torno a esa "verdad".

Por ello es por lo que el vivir en el *estar* constituye una paradoja, pues en este se carece de verdades, y sin embargo por ello mismo es que no ocupa lugar lo falso. En el mundo del *estar* se reconoce una realidad dinámica, donde no se puede asentar nada como fijo, pues se sabe que esto solo permanece como imposición. Por esto, a lo más que se puede aspirar es a acuerdos pasajeros que permitan navegar el mundo sin pretender dominarlo.

Las construcciones sociales basándose en un sistema de recompensas y castigos, permiten el gozo tan solo al que siga sus reglas, regularmente asentadas sobre la violencia y la exclusión. Por ello es por lo que si se busca vivir una realidad ajena al sistema se tiene que aprender a valorar y multiplicar el uso de los bienes libres.

### 7.2. Formas políticas del populismo autónomo

[24] Un argumento similar sería promovido por Guillermo de Ockham en contra del papa Juan XXII en defensa de la pobreza franciscana. Al argumentar, contrario a este, como la propiedad es consecuencia de la caída del hombre y proviene del pecado. Y como el seguimiento a Cristo y posteriormente a Francisco de Asís, pudiera ser el único camino a un modo de vida sin propiedad (Gillespie, 2008, p. 26). Lo que pudiéramos relacionar analógicamente como un tránsito del *ser* al *estar* y viceversa.

Conviene dejar claro que, si bien se pretende constituir un tipo de sociedad basada en los valores del *estar,* esto no significa en absoluto que se busque imponer algún sistema a la sociedad en general, pues como se manifestaba, de lo que se está hablando es de un refugio en el que se pueda vivir sin las reglas surgidas de la exclusión, y por ello justamente es que no se puede excluir tampoco otros tipos de realidades para aquellos que busquen vivir en las mismas. Es muy importante tener bien clara esta distinción, pues pareciera que son dos ideas que persiguen la misma meta, ya que ambos son tipos de organización social, sin embargo, no se puede olvidar que son diametralmente opuestas en tanto una busca ser una expresión del *estar*, la otra es la manifestación del *ser*. Es decir, lejos de buscar establecer una competencia de una contra la otra, hay que tener presente como "al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios", es decir, pueden coexistir estas dos realidades, y cada uno sabrá bajo el amparo de cuál de estas dos figuras se coloca, entendiendo que cada una contiene sus propias reglas, y no se le puede exigir a una que cumpla con lo que no le corresponde[25].

Como forma de justificación en el Evangelio de lo que se propone se ubica la parábola del trigo y la cizaña, en la que expresa:

[25] Esta distinción entre los ámbitos del *ser* y el *estar* se puede aplicar también, para una reinterpretación del fenómeno de la secularización, el cual ha sido utilizado a partir de la modernidad para separar lo religioso de la vida pública, y sin embargo de acuerdo con el pensamiento postsecular aplicado, se puede aplicar una lectura alternativa.

Pues bajo el esquema del *ser* y el *estar*, pudiera considerarse más adecuado el denominar todo aquello que se rige bajo las categorías de absolutos como formando parte del *ser*, en sustitución de lo que se conoce actualmente como secular. Y como su contraparte, al *estar*, como sustitución de lo religioso, al cual pertenecería todo aquello que depende para su definición del diálogo, como se ha venido abordando.

Así, bajo este esquema, al no estar preclasificados, pueden caber asuntos como las asociaciones religiosas, tradicionalmente consideradas como privadas, en el ámbito del *ser* o de lo público, e igualmente, cuestiones que se clasifican como seculares como los movimientos políticos en el ámbito del *estar,* al no distinguirse ya por su relación con lo sagrado o alguna deidad, sino por la manera en que se articulan y conforman sus acuerdos, ya sea mediante la violencia o el diálogo.

> El reino de los cielos puede compararse a un hombre que sembró buena semilla en su campo. Pero mientras los hombres dormían, vino su enemigo y sembró cizaña entre el trigo, y se fue. Cuando el trigo brotó y produjo grano, entonces apareció también la cizaña. Y los siervos del dueño fueron y le dijeron: «Señor, ¿no sembraste buena semilla en tu campo? ¿Cómo, pues, tiene cizaña?». Él les dijo: «Un enemigo ha hecho esto». Y los siervos le dijeron: «¿Quieres, pues, que vayamos y la recojamos?». Pero él dijo: «No, no sea que al recoger la cizaña, arranquéis el trigo junto con ella (Mt 13, 6-11)

Lo que se aprecia aquí es como dos realidades conviven en un mismo mundo, una buena y una la mala. Y, sin embargo, la primera, aun siendo señalada como la buena, no cuenta con la autoridad de eliminar la mala, bajo riesgo de caer en una autojustificación dogmática y arrasar con todo bajo un solo criterio.

Y esto es un parámetro que está considerado en la propuesta actual, la cual se apoya en algunas ideas políticas para expresar de manera más clara sus intenciones.

Por esto es por lo que para llevar a la práctica un populismo autónomo que permanezca en el mundo del *estar*, es de utilidad tener en cuenta ciertas nociones políticas. En este caso, es ilustrativo y apropiado traer a colación de nuevo el pensamiento postanarquista de Saul Newman (2010) (2015), quien mezcla elementos del posestructuralismo con el anarquismo para llegar a propuestas que son útiles y acorde con lo que se promueve en este ejercicio. Newman retoma el pensamiento de Max Stirner (2008), y señala cómo históricamente se han venido reemplazando sistemas de opresión, comenzando por el liberalismo que confisca la voluntad a través del poder político, seguido por el socialismo, que hace lo mismo con la propiedad, para finalmente tener al humanismo que invade el pensamiento mismo, al sostener que las ideas son propiedad de la figura universal del hombre, y por lo tanto, negándosela a cada individuo (2001, pp. 60-61).

Newman resalta también dos conceptos a los que se ha hecho referencia aquí, el eterno presente sobre el que se hablaba anteriormente, en donde se unen existencia y significado, sin necesidad de crear utopías o vivir con la mirada en el futuro, lo cual para llevarse a cabo necesita restringir sus expectativas y alcance, tanto en lo espacial como en lo temporal al nivel inmediato. Y, la idea de la sedimentación del significado de bondad y la necesidad de dejarla atrás en favor de proyectos que contengan mayores oportunidades de ejercerse fuera de imposiciones u opresión. Con base en esto, se destacan tres ideas que conviene tener presentes para intentar vivir el populismo autónomo:

Primero, el entender al poder como una cuestión que no es absoluta ni trascendente, y por lo tanto depende por completo y solamente de su contingencia histórica, por ello, no hay porque asignarle ninguna autoridad o legitimidad ciega o absoluta (Newman, 2015, sección "No Poder").

Lo anterior guarda especial relevancia para aquellos que entendiendo la propuesta del cristianismo kenótico, no están decididos a sacrificar su seguridad o exponer su vida, y por ello optan por permanecer bajo el resguardo de al menos la violencia estatal[26]. Para ellos, aun desde una posición externa, aun comprometida con los caminos del *ser*, debe resaltarse cómo desde el cristianismo kenótico se entiende la relación con el poder y las instituciones como una de indiferencia, considerando que todo sistema de poder es contingente, y por ello se resaltan dos consideraciones que aplican aun para este caso.

La primera, es una visión pragmática, o *ironista*, por tomar el término de Rorty (1989, p. 73), a través de la cual se entiende a las figuras de poder institucional como agentes que representan cierta configuración temporal del poder y nada más. Es decir, es importante reconocer que cualquier régimen que surja dentro del mundo del *ser*,

[26] Esta observación pudiera aplicar incluso para quienes aun permaneciendo en el mundo del *estar* pudieran, de manera tangencial, es decir, teniendo contacto en un solo punto y sin cruzarse, intervenir en algún asunto político estatal concreto si es que es de provecho y no compromete su propia causa.

permanecerá atado y deberá responder ante las mismas imposiciones fácticas del mundo donde se desarrolla y en ello debe a su vez basarse el nivel de expectativas sin pretender encontrar en este lo que solo puede encontrarse en el *estar*.

Por el otro lado, esto se equilibra nuevamente partiendo de su valor contingente, al tener en cuenta cómo cada sistema institucional de poder está impuesto, en el fondo, con base en la violencia y la exclusión. Y, por lo tanto, jamás gozarán, más allá de cualquier ley que así lo pretenda hacer ver, de una legitimidad absoluta. Lo cual lo mantiene como un objeto susceptible y merecedor de críticas, señalamientos y ataques por parte de los inconformes.

Mas allá de esto, retomando el pensamiento de Newman, la siguiente idea es la de no tener un *telos* preestablecido, es decir, no se consta de ningún programa de acción ni se busca derrocar ningún estado como una meta final, sino se promueve una manera de actuar y pensar alejada del uso de las estructuras de poder convencionales, con la intención de transformar el presente y el entorno inmediato sin la necesidad de ir más allá. (Newman, 2015, sección "Del anarquismo a la anarquía") Para ello pudiera ser de utilidad el uso de determinaciones limitadas en el tiempo y el espacio, haciendo uso del poder tan solo en cuanto a lo estrictamente necesario, valiéndose de una ética de tipo situacional, en la que las decisiones dependan tan solo de las circunstancias inmediatas de donde surgen y afecten tan solo a los estrictamente involucrados.

Esto pudiera ser una de las respuestas a lo que llama Chantal Mouffe (2012), la paradoja democrática, que surge de la democracia liberal, al pretender unir dos tradiciones diferentes:

> la liberal constituida por el imperio de la ley, la defensa de los derechos humanos y el respeto a la libertad individual; por otro la tradición democrática, cuyas ideas principales son las de igualdad, identidad entre gobernantes y gobernados y soberanía popular (p. 20)

Lo cual conduce a que exista un sistema democrático que depende de que se respeten los derechos humanos, los cuales a la vez

son expresión de una hegemonía. Y a su vez, presenta "la idea de que es legítimo establecer límites para la soberanía popular en nombre de la [propia] libertad" (Mouffe, 2012, p. 22).

Frente a esta paradoja, el *populismo autónomo* invierte por completo el esquema clásico de base y superestructura. En la democracia liberal, la superestructura (instituciones representativas, derechos y límites "universales") regula una base de sujetos predefinidos, con márgenes de acción acotados y una confianza plena depositada en el poder institucional. Aquí, en cambio, el *populismo autónomo* constituye la base en una comunidad fluida de sujetos en constante redefinición, unidos únicamente por una sospecha común hacia todo poder. Esta sospecha compartida no funciona como una nueva superestructura —ni positiva ni negativa—, sino como el vínculo negativo que impide la cristalización de cualquier estructura de dominio permanente, haciendo prescindible o directamente disolviendo toda forma de superestructura.

Por ello finalmente se considera la importancia del pensamiento postanarquista, que representa algo que comienza, en lugar de culminar con el anarquismo. El termino postanarquismo alude a un anarquismo no esencialista, es decir, no se plantea esta ideología bajo algún criterio de necesidad natural, ni esencializa al estado como el enemigo a derribar, por lo tanto, no pretende imponérsele a la sociedad, ni se define con base en sus adversarios. Para este pensamiento no se busca establecer una sociedad anarquista que se rija a de acuerdo con algún programa predeterminado. Por el contrario, se considera que se debe comenzar a actuar de esta forma de manera voluntaria, con la intención de vivir una realidad distinta y alejada de las imposiciones de poder ejerciendo en el ahora un pensamiento y modo de vida autónomo y no buscándolo como meta futura. (Newman, 2015, sección "El axioma de la libertad")

### 7.3. Cristianismo kenótico ante la filosofía del pueblo

Hasta ahora se ha revisado la manera en que el populismo autónomo se configura, mediante la suma de individualidades, e igualmente se ha analizado la relación que guarda con el poder, sin embargo, es preciso considerar que esta transformación requiere de cambios profundos, no solo en la estructura social, sino personal, tanto intelectual como emocionalmente. Aspecto sobre el que se habrá de ampliar a continuación.

Si como ideólogo del populismo se ha tomado a Ernesto Laclau, aunque obviamente variando en cuestiones fundamentales, en el aspecto filosófico conviene revisar las ideas de Juan Carlos Scannone, cuyo pensamiento ha sido comparado con el de Laclau (Salinas, 2020) (Cuda, 2019), al considerar a ambos como pensadores posmarxistas enfocados en el populismo, con la diferencia de que en la propuesta de Scannone ocupa un papel relevante el pensamiento cristiano. Lo cual, a su vez le relaciona de manera más estrecha con el presente ejercicio, pues para lo que denomina su *filosofía inculturada* (1990a), no solo toma en cuenta al cristianismo, sino, así como se ha venido haciendo acá, también incorpora el pensamiento de Kusch, sobre todo los conceptos del *ser* y el *estar*. Lo cual se estará abordando más adelante.

Semejante al objetivo del presente ejercicio Scannone desarrolla un pensamiento de liberación que surge de su lectura del cristianismo al cual denomina como *Teología del Pueblo* (1982), el cual contrario al enfoque de otras variantes de la teología de la liberación, como la de Gustavo Gutiérrez (1975), no basa su propuesta en el pensamiento marxista de la lucha de clases, al considerar que, tanto este como el liberalismo "caen en el elitismo, sea este de las vanguardias tecnocráticas, o el de vanguardias ideológicas, que pretenden ambas sustituir a los pueblos en ser agentes de la historia" (Scannone, 1990b, p. 31) sino, por el contrario se apoya en categorías culturales[27], en

[27] Mientras que Scannone otorga a la cultura un papel constituyente del sujeto, desde el cual se pudiera entender un rol pasivo de este, el cristianismo kenótico reconoce la importancia de la cultura en la conformación del sujeto. Sin embargo, coherente con su perspectiva, considera que esta no se presenta de forma uniforme en cada individuo, sino por el contrario, se manifiesta de formas diversas en cada uno, tanto en su recepción como su uso.

donde predomina el énfasis entre lo que llama el pueblo vs el antipueblo (Scannone, 1982).

Sin embargo, un elemento que distingue el uso que Scannone (2005) da al concepto *pueblo* del que se utiliza en este ejercicio, es que mientras que, en ambos, el lugar hermenéutico desde donde se analiza y se cuestiona el conocimiento heredado es el de las victimas que lo padecen (pp. 103-129), para Scannone, la fuente de su filosofía y teología es el *pueblo* como sujeto (2017, p. 105) (1990a, p. 94). Sin embargo, por los mismos motivos por los que Levinas, en quien originalmente se habría inspirado Scannone (1984) para formular su pensamiento, cuestiona al pensamiento de este (pp. 77-78), son por lo que se propone también una visión distinta en este ejercicio. El argumento de Levinas es que, para realmente poder priorizar la intersubjetividad por encima de cualquier criterio abstracto predefinido, se debe partir del sujeto en su unicidad, y, por lo tanto, al intercambiarlo por la noción de pueblo, esta responsabilidad, que surge del cara a cara se puede fácilmente perder.

Por ello es por lo que desde el cristianismo kenótico, el sujeto sigue siendo el individuo, aun cuando dada su condición de indigencia, su manifestación, para poder sobrevivir necesita conformarse en la unidad de un grupo o pueblo afín. Sin embargo, vale la pena repetirse, esto es una cuestión conveniente desde lo pragmático, en donde se logre establecer un espacio de desacuerdo compartido ante la realidad impuesta, mas no por ello se le asigna la elaboración de valores al grupo. Una cuestión con mayor afinidad a la *asociación de egoístas* propuesta por Max Stirner (2008, p. 181), es decir, el grupo en sí mismo no tiene una existencia previa ni aparte de los que lo conforman, pues tan solo se mantiene mientras estos acepten sostenerlo y mantenerlo, este es solamente un espacio en común donde se comparte la indigencia de cada individuo.

Esta diferencia resulta fundamental pues el nominalismo del cristianismo kenótico choca con la visión realista de Scannone que no solo le otorga subjetividad al grupo, sino, bajo este mismo criterio universalista, sitúa como punto final de referencia a la dimensión metafísica, lo que arroja resultados muy distintos a los del pensamiento

kenótico, aun cuando se pongan en juego los mismos elementos. Sobre esto entonces se ahondará a continuación:

### 7.4. Scannone: Ser, Estar y Acontecer

Scannone retoma de Kusch también los conceptos del *ser* y el *estar*, que se han venido abordando acá también. Y a estos les agrega una nueva dimensión que si bien, se ha estudiado a fondo en esta investigación, no se le ha nombrado hasta el momento de esa misma forma. Se está hablando sobre el cristianismo, el cual denomina Scannone (1990a) como el "acontecer" (p. 22), que vendría a completar el tercer horizonte que incluye en un conjunto de elementos que considera que conforman el pensamiento latinoamericano.

Siguiendo las huellas de Max Muller, Scannone (1990a) divide al pensamiento occidental en dos grandes influencias (p. 44), la griega, que denomina, la del *ser*, que se caracteriza, de acuerdo con Werner Marx (p. 21), por la identidad, necesidad, inteligibilidad y eternidad. Y la judeo cristiana, o del "acontecer" como le llama Scannone, que se distingue por la alteridad, gratuidad, misterio y novedad histórica (p. 52).

Pero a estas dos, Scannone (1990a) agrega un tercer horizonte, el del *estar*, que afirma que se encuentra enraizado y le es propio a la cultura latinoamericana, mas no exclusivo de la misma (p. 54).

A la combinación de estos tres horizontes, y su relación "pericorética" (Scannone, 1990a, p. 60), le atribuye Scannone la particularidad de la cultura latinoamericana, y lo que denomina la sapiencialidad de la misma, sobre la cual afirma cómo, "la filosofía puede y debe explicitar y articular conceptualmente ... en servicio del aporte filosófico universal de América Latina" (p. 18). Esto, aun cuando afirma igualmente como "lo propio de la América profunda no es el hecho de vivirla, ni siquiera de explicitarla, sino el hecho cultural de que América se resista a que se intente anular el *estar* o reducirlo solo al *ser*" (p. 48).

Sobre esto se debe resaltar cómo si bien Scannone es consciente de que más que una relación armoniosa entre el *ser* y el *estar*, existe un conflicto interno, y cómo agregando el "acontecimiento" cristiano, él opta por tomar de esta relación, elementos que a través de una interpretación simbólica (1990a, p. 58), y mediante el pensamiento analógico, incorporen la mirada popular latinoamericana al pensamiento universal (2005, pp. 103-129). Existe también la otra opción, la de reconocer la lucha que existe entre ambos horizontes, y optar por uno, en este caso el del *estar*. Es decir, lo que se está sugiriendo aquí, contrario a Scannone, es no tomar lo mejor del pensamiento de cada pueblo para hipostasiarlo e incorporarlo a un modelo universal, sino por el contrario, partir del pensamiento de cada pueblo e irle restando lo que haya sido impuesto por un modelo universal. Sobre esto se ampliará a continuación.

### 7.4.1. Relación del ser y el estar en Latinoamérica

Para entender esta lucha, sirve entender lo que Bolívar Echeverria (1998) denomina *codigofagia*, sobre lo cual afirma lo siguiente:

> Las subcodificaciones o configuraciones singulares y concretas del código de lo humano no parecen tener otra manera de coexistir entre sí que no sea la del devorarse las unas a las otras; la del golpear destructivamente en el centro de simbolización constitutivo de la que tienen enfrente y apropiarse e integrar en sí, sometiéndose a sí mismas a una alteración esencial, los restos aun vivos que quedan de ella después (pp. 50-51).

Con esto a lo que alude Echeverría, es que más que una convivencia y colaboración permanente, lo que ha acontecido en la relación entre el *ser* y el *estar*, es que uno se ha impuesto sobre el otro simplemente. Por lo tanto, teniendo esto en cuenta, desde el punto de vista del pensamiento kenótico, el buscar incorporar las peculiaridades del *estar* al pensamiento universal tan solo sería una ratificación del

poder que ya guarda el s*er* sobre el *estar*, y acabaría por sedimentar los modos del *estar*, que por su misma naturaleza necesitan permanecer en un estado de fluidez.

Por el contrario, lo que se necesita es llevar a cabo una operación inversa, teniendo en cuenta lo que Kusch (1975) señalara ya antes de Scannone sobre el *estar*, al mencionar sobre su relación con el *ser* cómo ha "abarcado el problema de América, exprofeso, en la oposición entre *ser* y *estar*, para hacerlo en términos ontológicos y poder extender de tal modo la cuestión incluso a Europa" (p. 146). Es decir, de acuerdo con la concepción original de Kusch, el *estar* no necesita de mediaciones simbólicas, ni interpretaciones que le universalizasen, pues, por el contrario, reconociendo que, si bien se ha presentado por situaciones circunstanciales de manera más latente en Latinoamérica, es igualmente posible de manifestarse en cualquier parte del mundo de forma directa.

Y, sin embargo, vuelven a surgir paralelos con el pensamiento de Scannone, pues aquí también cobra valor el "acontecimiento" cristiano, sin embargo, y en esto radica la diferencia principal, el cristianismo que se precisa para poder liberar al *estar* del *ser*, es específicamente el kenótico, que tiene como objetivo principal el cuestionamiento de esencialismos.

Es decir, también para este enfoque es fundamental la relación entre el *ser*, el *estar* y el "acontecer". Sin embargo, al contrario de la interpretación que hace Scannone del acontecer, al que relaciona con una fuerza y voluntad libres y autónomas, como se mencionaba anteriormente, un Acontecer que resulta del cristianismo kenótico, tiende hacia lo débil y al abajamiento, como el propio término "kénosis" sugiere. Y por lo tanto no puede simplemente sumar y complementar a la relación del *ser* y el *estar* en favor de un pensamiento universal. Muy en contra de esto, lo que se encarga de hacer es un cuestionamiento constante del *ser*, en favor del *estar*, en el entendido que todo aquello perteneciente al *ser*, está fincado sobre el poder sacrificial. En otras palabras, sería un error considerar que el pensamiento emanado del *ser* tan solo precisa de nuevos elementos que le sumen a lo que ya sostiene, pues, por el contrario, lo que se sugiere

en este trabajo es que debe comenzarse por cuestionar a este mismo desde la propia realidad y cómo esta se ve afectada por aquella.

Por eso Scannone (1990c) apunta en la dirección correcta, aunque quedándose limitado al sostener que:

> Por más analógica e históricamente situada que sea la racionalidad ética en sus principios y valores (dignidad del hombre, derechos humanos personales, sociales y culturales, justicia, libertad solidad, etc.), para lograr explicitar principios intermedios operacionalizables, prioridades ético-históricas y criterios prácticos concretos y funcionales de acción ética, necesita la concreción histórica. (pp. 132-133).

Es decir, según el pensamiento kenótico, aquello que Scannone (1990c) identifica como "principios de humanidad, justicia y solidaridad, y las normas éticas y jurídicas universales" (p. 132), que deben ser analógicamente situadas, son en realidad solo resabios de un pensamiento platónico que teme perder el control absoluto de la realidad, y por lo tanto, aun cuando permita que se desarrollen acciones guiadas por principios prácticos e históricos, siguen vigilando que todo permanezca dentro del orden establecido. Y mientras esto permanezca así, seguirá imperando la ley del poder sacrificial. Por ello es por lo que se exige asumir el riesgo y desprenderse de aquello que aun ata a los principios filosóficos del *ser*.

### 7.4.2. Fagocitación y desobediencia epistémica

El tema de la independencia del *estar* ante el *ser* ya habría sido mencionado por Kusch (2007) al hablar, respondiendo anticipadamente a la *codigofagia* de Echeverria, sobre la *fagocitación*, que define como "la absorción del *ser* por el *estar*" (2: p. 196). Sobre la cual afirma como:

> ocurre en la misma medida en que la gran historia- ósea la del *estar*- distorsiona, hasta engullirla, a la pequeña historia -la del *ser*-. Y es que la fagocitación ... consiste en que sea natural que

> haya distensión y que la tensión, como la del ser, sea antinatural o circunstancial (Kusch, 2007, 2: pp. 200-201)

Es decir, de acuerdo con el pensamiento de Kusch (2007), todo aquello que pertenece al *ser* es mantenido en existencia a la fuerza, es impuesto como una realidad, por ello lo define como una tensión, y, por lo tanto, en la libertad del *estar* persisten las cosas, al encontrarse distendidas, tan solo manteniéndose con la armonía de su entorno. A esto se refiere entonces al señalar cómo en realidad "el *ser* es débil [pues] es una pura construcción" (2: p. 202). Y por ello, por la necesidad de aligerar esa tensión es que surgen "las revueltas obreras, el existencialismo o la misma debilidad de la burguesía actual" (2: p. 208) así como el psicoanálisis y el comunismo (2: pp. 204-205), los cuales, no dejan sin embargo de ser meros remedios temporales del hombre occidental que no logra escapar con esto del *ser*.

Con base en esto es que la intención de la presente propuesta busca no solo pequeñas válvulas de escape que ayuden a reincorporar al sujeto con renovado vigor a las practicas del *ser*, sino un escape total hacia el *estar*, valiéndose de las herramientas que surgen del acontecimiento cristiano kenótico, que ya se revisaron anteriormente. Para ello es necesario abandonar por completo los preceptos y definiciones de la filosofía occidental, a través de una *desobediencia epistémica* (Mignolo, 2010), que permita "aprender a desaprender, para poder así re-aprender" (p. 98).

La forma en la que se puede dar esto es comenzando por identificar todo lo falso, lo cual, paradójicamente, solamente puede ser aquello que se promueva a sí mismo como verdadero, pues nada puede serlo. Es decir, un abandono sistemático de los pilares metafísicos y metanarrativas (Lyotard, 1987) en las que se sostiene y se impone el pensamiento universal, lo que resuena a su vez con el Principio Protestante propuesto por Paul Tilllich al negar la idea de toda presencia de lo absoluto en lo finito (1948). Sin embargo, con relación a esto, es preciso recordar las palabras de Vattimo (2003) sobre la necesidad del "desenmascaramiento de la sacralidad de toda verdad absoluta y ultima", al afirmar cómo incluso el mismo antifundacionalismo corre el riesgo de convertirse en una metafísica (p.

28), dicho de otra forma, se debe vigilar de no utilizar el mismo antifundacionalismo o *fagocitación* como un criterio absoluto más, pues se corre el riesgo tanto de volver a caer en dinámicas de concentración de poder, como en la eliminación de propuestas útiles por su relación con el pensamiento metafísico. Por lo cual es necesario tener presente el principio de *pietas*, anteriormente señalado, pero sobre todo se debe tener en cuenta cuál es entonces el punto de referencia final, para lo cual es nuevamente útil el Evangelio, en donde se lee cómo "vuestro Padre sabe lo que necesitáis antes que vosotros le pidáis", en otras palabras, el referente último, la base sobre la que se habrá de evaluar la validez de los actos no son las leyes impuestas desde arriba o los dictados de la metafísica, sino el sentimiento interpersonal de felicidad o bienestar que permanece después del sacrificio kenótico, al desprenderse de todo lo condicionado, en favor de lo Incondicionado (Tillich, 1973, p. 111), siendo el único instrumento disponible no surgido de la violencia o la imposición.

Adentrándose con esto en una nueva dinámica de conocimiento que solo puede ser mantenido por el acuerdo mutuo, abarcando tan solo a los involucrados y mantenido tan solo durante el tiempo en que dure la participación de estos. Esto conduce ciertamente a un grado de incertidumbre, y sobre ello ya había hablado Kusch (2007) mediante lo que denominaba la *lógica de la negación* al decir como:

> Es indudable que un método de negación niega lo meramente dado a nivel perceptivo o de conceptualización inmediata, y llega a la profundidad del fenómeno, o sea va de la mera copla al trasfondo humano. Pero es claro también que, negando así se entra en un campo de indeterminación. Es el campo donde no se dan las determinaciones occidentales a las cuales uno está habituado (2: p. 559).

Esta indeterminación de la que habla Kusch, esta incertidumbre generada por la huida de la seguridad que brindan los pilares metafísicos, evidentemente habrán de causar estragos en aquellos que se adhieran a este auto sacrificio, y aun cuando esta *fagocitación* de la que se está hablando, se dirige directamente a las bases

epistemológicas de la civilización, debe tenerse en cuenta que esta no es la única dimensión que constituye al sujeto, pues de manera aún más íntima, hay cuestiones emocionales que es preciso atender al llevar a cabo un cambio profundo de estructuras. Es decir, considerando cómo los preceptos filosóficos condicionan la manera de entender no solo al mundo sino a sí mismo. Se debe atender a su vez las repercusiones que esto representa hacia el aspecto psico afectivo de las personas.

Por ello, sin pretender hacer un análisis exhaustivo, se señalan a continuación dos momentos que al menos conviene tener presentes como instrumentos de apoyo a considerar.

Uno de los conceptos que pareciera referirse a la misma cuestión que se viene abordando es el de *desideologización*, promovido inicialmente por Paulo Freire en la *Pedagogía del Oprimido* (1972) , como una herramienta para que "conozcan el porqué y el cómo de su adherencia a la realidad que les da un conocimiento falso de sí mismo y de ella" (p. 159). Este sería retomado desde la psicología de la liberación por Ignacio Martin Baró (1985), quien promueve el uso de este como una crítica a "las construcciones de sentido común que permiten la reproducción de formas de opresión" (p. 101).

Como complemento de lo anterior, resulta interesante tomar en cuenta las aportaciones de la psicología narrativa (2007), en la cual se retoma el énfasis de Foucault sobre la construcción social que se hace de la subjetividad desde el poder, para buscar, desde ahí, la creación de nuevas narrativas que liberen al sujeto de lo que le aqueja desde los patrones tradicionales (Guilfoyle, 2014). Sin embargo, en este punto es necesario resaltar una salvedad importante con referencia al pensamiento de Foucault (1994), pues mientras que este asocia la ética del cuidado de sí mismo a una cuestión estética, inspirada en los ideales de la aristocracia griega, quienes para poder concentrarse en este gobierno de sí mismos, habrían delegado en los súbditos los quehaceres materiales (pp. 42-43), lo que se propone en este ejercicio es algo que surge desde la necesidad y la indigencia, que no puede cargarle a otros la obligación de satisfacer y trabajar por las necesidades

propias, y por el contrario, deben incorporar estas mismas a este ejercicio de reinvención.

### 7.5. Factibilidad del populismo autónomo

Finalmente, imitando los pasos de la *Ética de la Liberación* de Dussel (1998a), se debe atender la cuestión de la factibilidad. Para esto conviene partir destacando una de las críticas que en 1952 el sacerdote y teólogo conservador chileno Osvaldo Lira lanzaría, contra el poder de las masas, ejemplificando el pensamiento cristiano platónico al expresar como:

> La masa no es ni puede ser inteligente porque está compuesta por los individuos de la mayoría y los individuos de la mayoría son ignorantes, incultos e ininteligentes. La masa es inepta en su conjunto para juzgar del conjunto de problemas que plantea el gobierno de una nación. (1992, p. 132)

Es importante distinguir a que obedecen este tipo de pensamientos, pues como se señalaba inicialmente, los distintos tipos de sistemas que se imponen contienen su propia lógica, la cual se erige sobre la violencia, y cuando se olvida esto es que se otorga validez a este tipo de pensamientos. La cita anterior acusa a la masa de ser ignorante, ignorante respecto a los "problemas de gobierno de una nación", sin embargo, la nación a su vez está basada en nociones abstractas, que se convierten en disciplinas, teorías y técnicas, que obedecen a sus propios principios.

Sin embargo, tal como se ha señalado, el populismo autónomo tan solo se sostiene sobre lo que las individualidades que lo integran alcancen a acordar. Y, por lo tanto, la teorización de estructuras complejas resulta ajena e innecesaria. A falta de verdades eternas, se deposita toda la fe en las relaciones interpersonales, y la capacidad de desarrollar proyectos basados en la efímera duración del acuerdo.

En palabras de Martin Buber (2005)

> Una persona genuina busca reafirmarse a sí misma frente al mundo, pero al hacerlo, también está reafirmando el poder con el cual el mundo lo confronta. Esto requiere una constante demarcación del derecho de uno frente a los otros y esa demarcación no puede ser hecha de una vez por todas. Solo el secreto del actuar hora por hora, con un sentido de responsabilidad continuo contiene las reglas para tales demarcaciones. (p. 50)

Con relación a esto, resulta conveniente retomar las ideas de Iván Illich, particularmente su concepto de la *convivencialidad*, pues contiene nociones que pueden resultar de utilidad como método para poner en práctica el cristianismo kenótico.

Este expresa cómo las élites han acaparado el control de las actividades humanas más básicas, mediante lo que denomina un monopolio radical, a través de la cual las herramientas, incluyendo instituciones, de producción adoptan tales dimensiones y grados de especialización técnica, que se vuelven fines en sí mismas, alentando la concentración económica y política y de esta forma, alejando al sujeto de su capacidad de producción (Aimino, 2015) (Illich, 1985). Al respecto, plantea la opción de crear herramientas convivenciales, las cuales pueden ser manejadas por usuarios de manera autónoma y sin necesidad de enormes escalas de producción. Esto tiene que ver con el principio de vivir conforme a acuerdos temporales, locales y efímeros del pensamiento kenótico e igualmente contiene la noción ética de construir tecnología que se adapte a este modelo, es decir, buscar crear herramientas cuyos efectos se limiten en alcance a tanto cuanto pueda responsabilizarse personalmente quien los utilice.

Lo anterior remite de nuevo al pensamiento de Scannone (2016), particularmente con relación a la visión que guarda respecto a los modelos abstractos o ideologías, que es como denomina tanto al liberalismo como al marxismo (p. 600), al señalar cómo estos son solo imposiciones que se buscan implantar a la realidad latinoamericana, como si estos proyectos tuvieran una "vigencia atemporal, universal, abstracta, sustancial" (1972, p. 109) y por el contrario, resultaría mejor indagar en esta misma en busca de las soluciones a su propia

problemática. De forma analógica entonces, se puede afirmar cómo desde el cristianismo kenótico, teniendo en cuenta esta visión de lo macro, se puede aplicar en lo micro un criterio similar, al alejarse de soluciones provenientes de modelos abstractos, y valerse de los recursos que tengan relación directa con la situación y el momento presente. Llevando a cabo esto no por motivos estrictamente histórico-culturales, sino a su vez, por considerar la intención de alejarse de esencialismos e imposiciones en favor de soluciones locales y temporales.

### 7.6. Ética del *Estar*

Habiendo revisado desde diversos ángulos la manera de irse incorporando desde el *ser* al *estar*, es preciso analizar también la forma de llevar a cabo las relaciones interpersonales con base en lo anterior, y con esto finalmente proponer un esbozo de una ética antiesencialista, basada en la lectura kenótica del Evangelio. La cual, teniendo en cuenta desde una perspectiva postsecular la manera en que lo religioso se encuentra en el origen de muchos conceptos de los que la modernidad se ha apropiado, no se limita al ámbito religioso.

A esta ética la llamamos Ética del *Estar* como guía para el diálogo, pues sería una forma de poder vivir de acuerdo con lo que se valora de este en contraparte del *ser*. Este sería un tercer momento de nuestra propuesta general de Ética Del *Estar* como método, que continuaría a la formación de una subjetividad a través de la pobreza como primer momento, y a la *fagocitación* del conocimiento impuesto como segundo. Esta iniciativa permitiría la convivencia, evitando volver a las formas de las que se huía de inicio.

Considerando lo que se ha analizado hasta el momento, queda claro que el fundamento de esta ética, basado en la pobreza, es el contacto, y desde ahí surge el diálogo, sin embargo, como se había manifestado anteriormente, esta debe distinguirse de una ética del discurso como la de Habermas, con la cual, sin embargo, existen

similitudes que ayudan a aclarar nuestra propuesta, las cuales enunciamos enseguida.

Primeramente, tomaremos en cuenta lo que Habermas denomina presuposiciones pragmáticas que ofrece como requisitos para poder establecer acuerdos:

> a) carácter público e inclusión: no puede excluirse a nadie que, en relación con la pretensión de validez controvertida, pueda hacer una aportación relevante;
> b) igualdad en el ejercicio de las facultades de comunicación: a todos se les conceden las mismas oportunidades para expresarse sobre la materia;
> c) exclusión del engaño y la ilusión: los participantes deben creer lo que dicen; y
> d) carencia de coacciones: la comunicación debe estar libre de restricciones (2006, pp. 56-57).

Se busca hacer un énfasis en los primeros dos puntos. De inicio se debe diferenciar la intención de la Ética del *Estar* con respecto al punto a), ya que este en el planteamiento habermasiano, se basa en una pretensión de validez, lo cual es contrario a lo que se busca en nuestro caso. Mientras que la Ética del Discurso de Habermas se orienta hacia la validez, la cual guarda una estrecha relación con la razón, a tal grado que el propio Habermas señala como "la lógica de la argumentación requiere un marco conceptual que permita dar razón del fenómeno de la peculiar coacción sin coacciones que caracteriza al mejor argumento" (1999, p. 51), es decir, todo su sistema está orientado a la búsqueda de la idea mejor estructurada. Por el contrario, en el presente ejercicio se sostiene que aun cuando un argumento demuestre de forma perfecta lo que promueve la razón imperante, esto no puede considerarse como una verdad absoluta, pues ya hemos analizado como los sistemas de razón no funcionan en un vacío, sino se establecen con base en la violencia y la exclusión.

Por ello, en contraste, para la Ética del *Estar* caben otras opciones más allá de la razón para poder llegar a un acuerdo, como lo son la compasión, la solidaridad o la empatía y sobre todo, como ya se

mencionaba, el sentimiento interpersonal de felicidad o bienestar que permanece después del sacrificio kenótico. Sin que esto signifique que la razón deba ser desechada por completo, simplemente no puede ocupar el lugar prioritario y excluyente que le otorga Habermas por los motivos que ya señalamos.

Asimismo, puede resultar conveniente considerar como guía para el análisis de las decisiones al utilitarismo negativo enunciado por Popper (2006, p. 543) de acuerdo con el cual, el tratar de buscar imponer el bien incluso puede llegar a ser peligroso considerando como la variedad de formas en que este se puede definir, por ello convendría considerar en su lugar como enfoque el disminuir el dolor, o evitar el sufrimiento. Pues así se puede evitar nuevamente crear medidas que aun con las mejores intenciones terminen por ser imposiciones ya sea en el espacio o el tiempo.

El segundo elemento de contraste con Habermas aparece en el punto b), en donde se menciona, como principio de igualdad que todos tienen las mismas oportunidades para expresarse, sin embargo, para una ética del *estar*, habiendo analizado desde el pensamiento kenótico como se establecen las jerarquías y los niveles socioeconómicos, no se puede considerar que basta con una obligación formal de respeto hacia la expresión de los demás, pues justamente por ser una formalidad, se puede cumplir en el discurso sin marcar diferencia. Por el contrario, lo que se propone, al ser una ética de protesta, es como se había mencionado, una pobreza voluntaria, una transformación previa del sujeto, al desasirse de las categorías que lo conforman y lo protegen, para poder sentir y compartir la necesidad de los demás y desde ahí tomar decisiones.

Otra cuestión a la que también es necesario hacer alusión es a los dos principios de la Ética del Discurso que señala Habermas, el de Universalización y el de la ética discursiva, pues estos, igualmente cuentan con similitudes, pero diferencias muy puntuales que se deben aclarar con respecto a la Ética del *Estar*.

Principio de universalización que señala como:

> una norma polémica únicamente encuentra aceptación entre los participantes de un discurso práctico cuando ... todos pueden aceptar libremente las consecuencias y efectos colaterales que se producirán previsiblemente del cumplimiento general de una norma polémica para la satisfacción de los intereses de cada uno (2000, p. 116).

Principio de la ética discursiva, en donde "únicamente pueden aspirar a la validez aquellas normas que consiguen (o puedan conseguir) la aprobación de todos los participantes en cuanto participantes de un discurso práctico" (2000, p. 117).

En buena medida estos dos principios comparten la intención de la Ética del *Estar*, sin embargo, en ambos se refleja una frase que es inaceptable para la Ética del *Estar*, la cual hemos subrayado, pues lleva a hipostasiar la voluntad de los involucrados. En primer lugar, bajo el principio de universalización, se propone como una norma encuentra aceptación, siempre y cuando los involucrados "pueden aceptar" las consecuencias de esta. Lo cual lleva ya a decidir por los demás, pues el que puedan o no, termina siendo en el mejor de los casos, una suposición de los que en efecto participan. Por lo tanto, en la Ética del *Estar*, efectivamente se limita la aceptación de una decisión, tan solo a aquellos que efectivamente hayan explícitamente aceptado sus efectos.

Y de la misma manera con respecto al principio de ética discursiva en donde se sugiere que la validez de las normas depende de que "puedan conseguir" la aprobación de los participantes en el discurso y no de que efectivamente lo tengan, por lo cual, se rechaza este punto también, pues se considera necesario el que en realidad se haya expresado la voluntad del participante en la toma de decisiones y no el que exista la posibilidad de ello.

En resumen, aunque existe una similitud entre la Ética del Discurso y la Ética del *Estar*, se distinguen claramente en cuanto a que la primera se basa en la razón y en principios formales con los que se busca asentar idealmente las bases sobre las que se promueve la mayor participación. Mientras que la segunda, sospecha de la razón y por lo tanto se basa en la empatía, y opone a las cuestiones formales, limites

en extensión aun y cuando, o quizás, debido a que, esto reduce los alcances en el tiempo y el espacio de los acuerdos, contrario a lo que rige en la modernidad.

## Conclusion

En el capítulo anterior, se revisaba y promovía la manera de formar una subjetividad política como resultado de la lectura del cristianismo kenótico. Por lo tanto, en este capítulo se ha profundizado en lo que significa llevar a cabo una transición de regreso del *ser* al *estar* desde diversos ángulos.

Partiendo de una lectura de la parábola del hijo prodigo, se destaca como una opción para la satisfacción de vida que se promueve en el mundo del *estar* no consiste en la abundancia de bienes, sino en la disposición de estos. Lo cual no consiste tan solo en lo material, sino en relaciones y afectos que no dependen de categorías para desarrollarse, sino en el reconocimiento mutuo de interdependencia.

Esto se ha traducido en términos políticos en una intención de cambiar la realidad desde el ahora y así continuamente, es decir, sin metas fijas que aten la voluntad del grupo, pero sí manteniendo claro qué es lo que se pretende evitar. Esto también se refleja en la dimensión que se pretende abarcar, pues la intención no es promover ninguna revolución ni implantar nuevos sistemas, sino crear espacios de refugio para los que sientan la necesidad de integrarse.

En términos filosóficos, como ya se ha manifestado, lo que se busca es un vivir en el *estar*, separándose de la influencia y las imposiciones del *ser*. Para ello es necesario el uso de herramientas de distintas disciplinas, desde la *fagocitación*, que se lleva a cabo modificando el modelo de la filosofía del pueblo de Scannone. A la desideologización promovida por la pedagogía y psicología de la liberación. Esto considerando la gran influencia que representa aun la imposición del *ser* en la persona y la dificultad para reconocer e intentar alejarse de la misma.

Esto no solo se manifiesta en términos negativos, pues también se considera el valor del pensamiento convivencial de Ivan Illich como una ideología que puede funcionar para plantear políticas e instrumentos de escalas compatibles con un grupo estructurado con base en el pensamiento kenótico. Es decir, limitado por la dimensión que abarquen los acuerdos y la temporalidad de estos.

Así, tras haber revisado la relación que se ha de guardar con respecto, no solo al *ser*, sino al conocimiento emanado del mismo, de las huellas de este e incluso la relación con la tecnología, finalmente se promueve una ética del *estar*, a través de la cual se busca ofrecer una guía sobre el manejo de las relaciones interpersonales en el *estar*, basada en el diálogo y la empatía.

## Conclusiones generales

### *Introducción*

El presente trabajo busca dialogar con la tradición de la filosofía de liberación latinoamericana, particularmente en su relación con la filosofía posmoderna. Con base en esto, lo que se ha señalado que subyace como enemigo común a ambas luchas es una noción de verdad absoluta, la cual ha servido de sostén para los excesos de la modernidad, como ya se ha evidenciado en esta investigación.

Como instrumento de enlace entre estas dos escuelas encontramos la relación con el cristianismo en sus diversas formas. Señalando inicialmente basado en un análisis histórico el origen religioso de algunos conceptos de la modernidad, pero sobre todo de la fe que se manifiesta hacia los mismos, cuando no tendrían que ser objeto de esta por ser cuestiones contingentes y sujetos a la razón crítica[28].

Enseguida, tomando en cuenta la visión antropológica de René Girard, se ha estudiado la manera en que los consensos se basan en la fuerza antes que la razón. Y con base en el pensamiento de Gianni Vattimo, pero buscando profundizar más allá de él, se ha indagado a través de un ejercicio hermeneútico sobre la manera en que el Evangelio denuncia lo anterior y qué repercusiones representa esto para la filosofía. Desde ahí se promueve una nueva manera de tratar los objetivos de la filosofía de la liberación mediante el uso de

[28] Brevemente, se ha considerado como las leyes judías, ejemplificadas en el Levítico, establecen con base en una falacia naturalista un modelo ético, que funciona como un proto derecho natural. Posteriormente, el cristianismo, a través del Tomismo y su adopción del aristotelismo, perpetúa este esquema mediante la autoridad cristiana. Mas adelante, con la Reforma, la separación entre fe y razón impide justificar éticamente la voluntad de Dios mediante la falacia naturalista, llevando al uso del método científico. Sin embargo, este método no se puede considerar completamente neutro ni libre de influencias externas, ya que entre sus parámetros y motivaciones frecuentemente se pueden ocultar intereses de poder no explícitos.

herramientas antiesencialistas, comúnmente criticadas desde el pensamiento de liberación.

Con base en lo anterior, se ha distinguido entre dos lecturas del Evangelio. Una que se denominó cristianismo platónico, frente a lo que llamamos cristianismo kenótico. De manera resumida, lo que se ha planteado es que el cristianismo platónico refleja una influencia clara no solamente del pensamiento grecorromano, sino de las necesidades e intenciones que tuvieron en su momento los lideres de este mundo al buscar darle una forma y organización clara a su lectura del cristianismo. A su vez, como consecuencia de lo anterior, se ha exhibido la influencia que esto ha representado sobre el pensamiento secular, el cual, aun cuando pretenda desligarse por completo del influjo religioso, continúa reflejando las intenciones que le dieron forma en los inicios de su masificación.

Esto obedece a que las ideas y propuestas que enuncia el Evangelio corresponden a un entorno y condiciones concretas, y, por lo tanto, al llevar estas ideas hacia un contexto completamente distinto de su origen, separándolo de su intención original, los conceptos se tornan simplemente en términos para clasificar políticas de dominación y control. Esto provoca el que ideologías que buscan ir en contra de aquello que consideran injusto del mundo actual, como, por ejemplo, el colonialismo, el racismo, el sexismo, entre otras. Terminan repitiendo aquello que pretenden abolir, al justificar el uso de la fuerza para imponer una nueva realidad, utilizando los mecanismos de pensamiento heredados del cristianismo platónico, sin indagar en los orígenes autoritarios del mismo. Pues se ignora que la definición misma de los conceptos ha sido alterada y por ello no corresponden los resultados que se ofrecen a los caminos que se recorren.

Por ello como conclusiones hacemos hincapié en cuatro conceptos que se han ya mencionado, pero merecen establecerse de manera clara como los principales hallazgos de esta investigación. Las dos primeras corresponden conclusiones derivadas de un análisis histórico y hermeneútico, y las dos posteriores surgen como propuesta que responde ante lo anterior.

**Categorías del cristianismo platónico frente al pensamiento kenótico.**

Se sabe del uso de categorías en el pensamiento griego, por ello, al ser adoptado por el Imperio Romano para dar forma al cristianismo, este quedó definido de forma precisa haciendo uso de estas. Mas allá de la propagación masiva del concepto de una subjetividad universal y las consecuencias que ya se han enunciado. Haciendo énfasis exclusivamente en la cuestión ética, se cuenta con clasificaciones concretas de lo bueno, lo malo, o el pecado, e incluso qué es lo que está en juego como resultado de la diferencia entre estos dos, el cielo.

Esta categorización del pensamiento platónico contrasta de manera clara con el cristianismo kenótico que, como se comentó anteriormente, mantiene las tres cosas en estado de indefinición, pero más importante aún, en una sincronía.

Esto es contrario a la noción tradicional de una separación absoluta entre la virtud, el pecado y el cielo. Lo cual da pie a una noción contable de la moral cristiana, en la cual pueden coexistir la buena y la mala conducta, siempre que la primera rebase a la segunda, y con ello se puede aspirar entonces a una recompensa futura, el cielo. En el cristianismo kenótico no pueden convivir por separado ambos conceptos, sino que cada acción se define con base a los efectos que se desprenden de la misma ante el prójimo en el entorno inmediato, y eso justamente es la recompensa, vivir en una libertad presente libre de imposiciones, y no abonando a un futuro, tratando de cumplir con reglas establecidas por un tercero distante.

Este tema de la separación es algo que se presenta no solo en lo conceptual, sino que también se impone en lo social como mecanismo de control, lo cual se abordará de forma más clara enseguida.

**Uso del temor como mecanismo de control.**

Se planteó anteriormente la denuncia que hace Kusch entre el miedo y su relación con el *ser* y el *estar*. Acotando como en el primero es algo que se mantiene externo al mundo, mientras que, en el segundo, en el *estar*, es algo con lo que se convive.

Una forma de visualizar esto es retomando las palabras de Elías Canetti (1981), quien manifiesta como:

> Nada teme más el hombre que ser tocado por lo desconocido. Desea saber quién es el que le agarra; le quiere reconocer o, al menos, poder clasificar. El hombre elude siempre el contacto con lo extraño. De noche o a oscuras, el terror ante un contacto inesperado puede llegar a convertirse en pánico (p. 6)

Ante lo cual el propio autor señala como "sólo inmerso en la masa puede el hombre redimirse de este temor" (Canetti, 1981, p. 7). Esto nos lleva a comprender como en el mundo del *ser*, al mantener al peligro, al temor, como algo externo, al que solo la autoridad puede enfrentar, lo que se consigue es mantener a cada individuo aterrorizado tanto de lo externo, como de los demás, dispuesto a obedecer lo que la autoridad indique para tener tranquilidad. Lo cual resuena con el versículo 28 en Mateo 10, donde se lee "Y no temáis a los que matan el cuerpo, pero no pueden matar el alma[29]; más bien temed a aquel que puede hacer perecer tanto el alma como el cuerpo en el infierno". Es decir, no hay que guiarnos por el temor que infunden las autoridades a través de la fuerza, más bien hay que tener cuidado de caer presa de sus palabras y entregar nuestra vida entera a sus propósitos.

Esto contrasta de manera clara con lo que se propone en el *estar*, donde se busca convivir con el temor para abordarlo de manera común y de esta forma aminorar sus efectos. Lo cual resta poder a una autoridad encargada de cumplir con esta función.

Como consecuencia de esto, llegamos al tercer punto que buscamos ilustrar, un criterio de organización basado en un antagonismo común hacia la imposición, el cual se promueve como resultado de una afinidad entre las condiciones que se presentan en el Evangelio y el escenario actual. El cual, para funcionar depende de una nueva visión ética.

---

[29] De acuerdo con el Diccionario Bíblico Ilustrado Holman (Calcada, 2014), Alma se traduce en hebreo como *nephesh* que se refiere a "estados psicológicos", "emociones o pasiones".

**La ética en el cristianismo kenótico como vulnerabilidad compartida.**

La conclusión a nivel más profundo que surge de esta investigación es sobre la ética, concretamente como respuesta a las propuestas basadas en lo que Max Stirner (2008) señala como 'fantasmas', abstracciones que influyen en la conducta humana. Específicamente, la ética deontológica, basada en absolutos, que surge de la figura de un Dios que desde el pasado predetermina lo que debe ser; la ética de la virtud que propone una teleología mediante la cual, el vivir de acuerdo con la definición de virtud nos llevará eventualmente a una buena vida, o hacia Dios mismo (Rinaldi, 2018, p. 155); o la ética foucaultiana que propone un sujeto individual con la capacidad de construirse a sí mismo como en un vacío. Ante esto, proponemos un enfoque que encuentra en la figura del otro, un otro tangible y no un ideal, ante el que se puede medir de manera específica el impacto de nuestro actuar. Esta idea debe ser revisada considerando el interés inicial de la investigación, buscar continuar con el proyecto de la filosofía de la liberación, la cual pretende emancipar a los oprimidos, lo cual consideramos que no se logra cumplir tan solo atendiendo a dichas éticas.

Como alternativa surge el planteamiento ético de Levinas, que propone que la ética como filosofía primera, antecede a la ontología, y por lo tanto es el rostro del otro lo que nos lleva a entender y tratar con el mundo inicialmente. Y, sin embargo, aunque quizás se acerque un poco más a lo que buscamos, no podemos estar de acuerdo con ella tampoco, pues esta propone de inicio una mirada asimétrica del otro desde donde nace nuestra responsabilidad ante el mismo. Esta idea predispone de inicio al sujeto a tener cierta conducta hacia al otro, asumiendo que el sujeto cuenta con la suficiente fuerza para poder cumplir con esto.

Esta predisposición parece dejar exento al otro de su responsabilidad ante el sujeto, por ello es por lo que no consideramos que logre esto librar de cualquier imposición al oprimido, pues de entrada le presenta ya con obligaciones. O quizás pueda ser que esta ética está dirigida para el que ocupa el poder y no para el que lo padece.

Por lo tanto, si bien no podemos señalar que la ética surja del conocimiento, tampoco podemos argumentar en favor de una visión de compasión absoluta. Por el contrario, lo que se propone es una ética basada en el contacto, en una indigencia compartida, que parte de la pobreza. Una pobreza que surge del desasirse de conceptos y prejuicios intelectuales, ideológicos y culturales, en el entendido que en buena parte estos surgen como consensos instituidos por mecanismos de poder excluyentes. Sin embargo, esta pobreza tampoco se puede entender como una imposición de un absoluto, ni una virtud en sí misma, por el contrario, esta surge como rechazo al mundo del *ser,* cuando el sujeto mismo lo padece, y encuentra en esta huida la única forma de liberarse.

Solo así, con el contacto y el intercambio personal como fundamento, se pueden poner en diálogo las determinaciones de acuerdo con su conveniencia temporal para los involucrados, sobre todo al crear lazos de interdependencia continua. Pues cualquier absoluto, por más noble que sea la intención de donde surge, es susceptible de mal uso o abuso. De esta manera se puede buscar un bienestar y una felicidad que no depende de la autoridad ni el uso del poder, la cual sin embargo no puede imponerse a terceros pues esto contraviene su misma naturaleza. E igualmente, no puede tampoco volverse una solución universal a menos que sea universalmente adoptada, siempre de forma local y comunitaria.

**Ética del *estar* como opción**

Teniendo en cuenta lo anterior es que se ha buscado, como resultado de la lectura kenótica del Evangelio y considerando su vigencia ante las imposiciones de la modernidad, proponer un bosquejo de esquematización que denominamos Ética del *estar*, que como método consiste en tres acciones: Pobreza voluntaria, *Fagocitación* y Ética del *estar* como guía de dialogo.

La pobreza voluntaria es el mecanismo a través del cual, el individuo se desprende de su bagaje ideológico filosófico, y se reencuentra con su estado de indigencia existencial, a través del cual logra conformar una nueva subjetividad política, en donde la

interdependencia sea el vínculo que une en sus distintas necesidades a los miembros de esta.

La *fagocitación* es la herramienta mediante la cual el nuevo sujeto conformado analiza, cuestiona y se deshace, de ser preciso, de los elementos del *ser* que le han sido impuestos, con miras a encontrar sus propias formas que le permitan vivir de acuerdo con las necesidades del *estar*.

Finalmente, la Ética del *Estar* como guía de diálogo, sería la propuesta que se hace como un modelo para la convivencia. Esta, como se indica, se basa en el diálogo, mas no para llegar a establecer verdades y leyes, sino como método de expresión de la empatía, la compasión y la solidaridad. Limitándose en tiempo y espacio tan solo a lo que dure el acuerdo sobre el cual se haya establecido una acción y a quienes hayan aceptado el mismo.

Con esto llegamos al final del estudio, habiendo partido de una denuncia de la verdad como mecanismo de exclusión en el Evangelio, y la explotación de este recurso en la modernidad. Se ha llevado a cabo una interpretación de las medidas en contra del mismo propuestas en el Evangelio, y elaborado una ética en contra de las imposiciones de la modernidad.

Esto partiendo de considerar como, si el origen de buena parte de los conceptos modernos es religioso, la solución a los problemas emanados de los mismos también puede serlo.

Para concluir es preciso señalar que como se ha manifestado, el cambio de paradigma que se propone depende fundamentalmente de una lógica de sacrificio, y, por lo tanto, hay cuestiones que tienden a perderse en dicha transición. Debe reconocerse que la sistematización del conocimiento trae consigo una mayor precisión y control sobre los resultados al ponerse en efecto, lo cual, como se ha señalado, no puede exigirse al pensamiento kenótico. ¿Qué consecuencias trae esto para esta propuesta?

Se debe valorar los elementos positivos y negativos de mudar de un esquema de vida a otro, hasta qué nivel se está dispuesto a

sacrificar un bienestar bajo los estándares vigentes en favor de una libertad compartida. Existen, como se ha señalado, herramientas desde la psicología y la pedagogía que, aunado a un esquema convivencial, pueden coadyuvar a facilitar el cambio. Sin embargo, se corre el riesgo de volver a caer en una lógica instrumental, o peor aún, de dominio social, si se les llega a percibir como esenciales. Ante este escenario surge la necesidad de adaptar las disciplinas, sobre todo las ciencias humanas a un paradigma distinto, sin esperar que los productos sean los mismos, lo cual representa un gran reto. En la actualidad hay áreas, como la salud, que en ocasiones no basta atender con un cambio de mentalidad. Ante ello es complicado rechazar las soluciones que proporciona la modernidad.

Tomando como ejemplo a la medicina, si bien, Iván Illich (1975) ya ha criticado como la ciencia actual transforma una parte natural de la vida en un evento médico, hay otro aspecto que merece evaluarse desde la filosofía: al conformar una nueva subjetividad comunitaria, qué valor se le otorga a la vida, y sobre todo a la muerte del individuo. ¿Hasta qué nivel se puede sacrificar la vida personal en favor de la dinámica grupal? Si como afirma el texto bíblico "Nadie tiene un amor más grande que el que da la vida por sus amigos", este pudiera terminar siendo el mayor reto que pueda enfrentar esta propuesta. ¿Qué tan profundo puede ser un cambio de visión para resistir al padecer o presenciar el padecimiento de los más cercanos? Quizás hoy en día el riesgo no provenga del exterior, sino de la propia decisión de ceder o no ante un sistema y lo que este ofrece en todas las áreas, tomando en cuenta como los beneficios vienen envueltos en una red de factores que determinan su aplicación en otros, lo que obligaría a aprender a establecer límites sin caer en absolutos.

## Glosario

**Cristianismo kenótico**

Interpretación del Evangelio que, separándose de la influencia del pensamiento grecorromano, considera cualquier imposición de verdad absoluta como idolatría, establecida con base en la violencia, y por ende se basa en el diálogo como principal guía ética.

**Kénosis**

Término bíblico originalmente utilizado por Pablo de Tarso que alude a la manera en que la figura de Dios se vacía de sus atributos divinos para integrarse a la humanidad a través de Jesús. Este ha sido tomado desde la filosofía por Gianni Vattimo para ofrecer una lectura del cristianismo que propone un abandono gradual de la verdad como imposición metafísica en pro de un pensamiento débil en donde esta se vaya construyendo como una constante reinterpretación.

**Postsecularismo**

Planteamiento que nace a raíz del cuestionamiento de la secularización, al no ver cumplida la secuencia de etapas de pensamiento sugerida por esta, lo cual da pie a que se incluya de nuevo el discurso religioso en la esfera pública. De manera concreta, el abandono de la autoridad absoluta concedida a la ciencia, posterior a la posmodernidad, permite la apertura a un diálogo entre el pensamiento religioso y el filosófico, considerando como ambos corresponden a distintos paradigmas y sin embargo puede existir cierta conmensurabilidad epistémica entre ellos.

**Secularización**

Este término se refiere a la teoría que parte de la modernidad, dentro de la cual se considera que conforme esta avanza, siguiendo con la inclinación racionalista de la misma, se iría al mismo tiempo abandonando el pensamiento religioso.

***Ser* y *estar***

Conceptos elaborados por Rodolfo Kusch a través de los cuales se definen dos tipos de organización de la vida. El ser, en donde para alejar el miedo se impone la estabilidad a través de fuerza; y el estar, en donde se convive con el caos y el temor, separándose de los sistemas de orden creados mediante la fuerza.

**Referencias**


Abercrombie, N., Hill, S., & Turner, B. S. (2006). *The Penguin Dictionary of Sociology*. London: Penguin Books.

Adorno, T. W. (1984). *Dialéctiva Negativa*. Madrid: Taurus.

Agamben, G. (2019). *Creation and Anarchy*. Stanford: Stanford University Press.

Agustín, S. (1995). *Obras Completas de San Agustín*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Aimino, M. (2015). El humanismo de Illich, evaluación de tecnologías para una sociedad convivencia. *Tópicos, Revista de Filosofía de Santa Fe*, 1-18.

Aquino, S. T. (2001). *Suma de Teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Allen, C., & Neal, J. (2024, 10 22). *Teleological Notions in Biology*. Retrieved from The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2020 Edition): <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/teleology-biology/>

Aristóteles. (1994). *Metafísica*. Madrid: Editorial Gredos.

Asid, T. (2003). *Formations of the Secular*. Stanford: Stanford.

Baró, I. M. (1985). La desideologización como aporte de la psicología social al desarrollo de la democracia en Latinoamérica. *Boletin de la AVEPSO*, 3-9.

Barron, R. (2016, enero 21). *Bishop Barron on René Girard*. Recuperado de www.youtube.com: https://www.youtube.com/watch?v=LSzF2OG2ejI

Bautista, J. J. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina?* Madrid: Ediciones Akal.

Becker, E. (2003). *La Negación de la Muerte*. Barcelona: Kairós.

Benavente, J. J. (2008). El Origen de los principios del derecho internacional público moderno. *Revista de Derecho y Ciencias Penales*, 63-79.

Benjamin, W. (2005). *Tesis sobre filosofia de la historia y otros fragmentos.* México: Contrahistorias.

Beorlegui, C. (2003). Críticas a la filosofía de la liberación desde la postmodernidad y la postcolonialidad. *Realidad*, 211-250.

Berenskötter, F. (2020). Anxiety, time, and agency. *International Theory*, 273-290.

Berlin, A., & Grossman, M. (2011). *Truthfulness en The Oxford Dictionary of the Jewish Religion.* Oxford University Press.

Bergson, H. (1963). La Evolución Creadora. En H. Bergson, Obras Escogidas (pp. 433-755). Madrid: Aguilar.

Bermejo, D. (2014). Repensar la Secularización. *PENSAMIENTO*, 341-368.

Blanco, J. (2019). *Hermenéutica Nihilista Decolonial.* Guatemala: Cara Parens.

Braidotti, R. (2006). *Transpositions.* Cambridge: Polity.

Braidotti, R. (2018). *Por Una Política Afirmativa.* Barcelona: Gedisa.

Buber, M. (1963). I and Thou. En M. Buber, *The Writings of Martin Buber* (pp. 43-62). New York: The World Publishing Company.

Buber, M. (2005). *A Land of Two Peoples: Martin Buber on Jews and Arabs.* Chicago: University of Chicago Press.

Calcada, S. L. (2014). *Diccionario Bíblico Ilustrado Holman.* Nashville: BH Publishing Group.

Canetti, E. (1981). *Masa y Poder.* Barcelona: Muchnik Editores.

Cantor, G. (2011). Science and Religion. En G. R. James. W. Haag, *The Routledge Companion to Religion and Science* (págs. 24-33). Londres: Routledge.

Castro-Gómez, S. (1996). *Crítica de la Razón Latinoamericana.* Barcelona: Puvill Libros, S.A.

Cayley, D. (2005). *The Rivers North of the Future.* Toronto: Anansi.

Colon, R. (2018). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy.* Retrieved Junio 26, 2021, from Hume's Moral Philosophy: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/hume-moral/>

Comte, A. (1987). *Curso de Filosofia Positiva.* Madrid: Editorial Magisterio.

Cristi, R., & Ruiz, C. (2015). *El pensamiento conservador en Chile: Seis ensayos.* Editorial Universitaria de Chile.

Cuda, E. (2019). Latinoamérica en el siglo XXI: posmarxismo, populismo y teología del pueblo. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 57-75.

David, M. (2022, Julio 03). *The Correspondence Theory of Truth.* Recuperado de Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/truth-correspondence/>

Douglas, M. (1973). *Pureza y Peligro.* Madrid: Siglo Veintiuno Editores, SA.

Dreyfus, H. L., & Rabinox, P. (1983). *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics.* Chicago: The University of Chicago Press.

Durant, W. (2005). *The Story of Philosophy.* New York: Simon and Schuster.

Dussel, E. (1998a). *Ética de la Liberación.* Madrid: Trotta.

Dussel, E. (1992). *1492 El encubrimiento del otro.* Buenos Aires: Editorial Docencia.

Dussel, E. (1998b). *La ética de la liberación: ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo con respuesta.* Iztapalapa: Universidad Autónoma del Estado de México.

Dussel, E. (2000a). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Dussel, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 24-33). Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Dussel, E. (2000b). La Filosofía de la Liberación ante el debate de la posmodernidad en los estudios latinoamericanos. *Devenires*, 36-54.

Echeverría, B. (1998). *La modernidad de lo barroco.* México: Ediciones Era.

Eckhart, M. (2013). Tratados y sermones (I. T. Masbach de Brugger, Trad.). Editorial Las Cuarenta (Colección Kalpa). (Obra original publicada ca. 1300)

Ehrman, B. D. (2014). *How Jesus Became God.* Harper One.

Ehrman, B. D. (2018). *The Triumph of Christianity.* New York: Simon and Schuster.

Esteva, G., & Prakash, M. S. (1998). *Grassroots Post-Modernism Remaking the soil of cultures.* New York: Zed Books.

Española, R. A. (2021). *Diccionario de la lengua española.*

Evangelización, P. C. (2015). *Las Parábolas de la Misericordia.* Buenos Aires: San Pablo.

Finchelstein, F. (2018). *Del Fascismo al Populismo en la Historia.* Buenos Aires: Taurus.

Foucault, M. (1980). *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. New York: Pantheon Books.

Foucault, M. (1991). Politics and the Study of Discourse. In G. Burchell, C. Gordon, & P. Miller, *The Foucault Effect* (pp. 53-72). The University of Chicago Press.

Foucault, M. (1994). *Hermenéutica del Sujeto*. Madrid: Ediciones de la Piqueta.

Foucault, M. (1995). *Discipline and Punish*. New York: Vintage Books.

Foucault, M. (1996). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Foucault, M. (2003). *Abnormal Lectures at the College de France 1974-1975*. Londres: Verso.

France, R. (2007). *The Gospel of Matthew*. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.

Franciscanos. (s.f.). *Regla bulada A*. Recuperado 02 de agosto de 2022, de https://www.franciscanos.org/esfa/rb1r.html

Freire, P. (1972). *Pedagogía del Oprimido*. Buenos Aires: Siglo XXI Argentina Editores.

Gadamer, H.-G. (1998). *Verdad y Método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Gadamer, H.-G. (1999). *Verdad y Método*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Gaddis, M. (2005). *There is no Crime for Those Who Have Christ*. Los Angeles: University of California Press.

Gatchel, R. H. (2010). The evolution of the concept. En I. Snook, *Concepts of Indoctrination* (pp. 7-14). Boston: Taylor and Francis.

Gillespie, M. A. (2008). *The Theological Origins of Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press.

Girard, R. (1986). *El Chivo Expiatorio.* Anagrama.

Girard, R. (1987). *Things Hidden since the Foundation of the World.* Stanford: Stanford University Press.

Girard, R. (1996). *The Girard Reader.* Crossroad Herder.

Girard, R. (1999). *I see Satan Fall Like Lightning.* Maryknoll: Orbis Books.

Girard, R. (2005). *Violence and the Sacred.* New York: Continuum.

Girard, R. (2007). The Evangelical Subversion of Myth. En R. Hamerton-Kelly, *Politics and Apocalypse* (pp. 29-50). Michigan State University Press.

Girard, R. (2010). *Battling to the End.* East Lansing: Michigan State University Press.

Guilfoyle, M. (2014). *The Person in Narrative Therapy*. London : Palgrave Macmillan.

Gutierrez, G. (1975). *Teología de la Liberación.* Salamanca: Sígueme.

Habermas, J. (1989). *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos.* Cátedra.

Habermas, J. (1992). *Teoría de la acción comunicativa, II.* Madrid: Taurus Humanidades.

Habermas, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa, I.* Madrid: Taurus.

Habermas, J. (2000). *Conciencia moral y acción comunicativa.* Barcelona: Ediciones Península.

Habermas, J. (2006). *Entre naturalismo y religión.* Barcelona: Paidós.

Habermas, J., Held , D., & Kymlicka, W. (2005, junio 05). Declaración de Granada sobre la globalización. *EL PAÍS*.

Haidt, J. (2001). The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgement. *Psychological Review*, 814-834.

Hall, S., Held, D., & McGrew, T. (1992). *Modernity and its Futures.* Cambridge: Polity Press.

Hare, J. (2019). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de Religion and Morality: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/religion-morality/>

Harrison, P. (2006). The Bible and the Emergence of Modern Science. *Science and Christian Belief*, 115-132.

Harrison, P. (2008). The Development of the Concept of Laws of Nature. En F. Watts, *Creation: Law and Probability* (pp. 13-36). Ashgate.

Harrison, P. (2011). Adam Smith and the History of the Invisible Hand. *Journal of the History of Ideas*, 29-49.

Harrison, P. (2017). Science and Secularization. *Intellectual History Review*, 47-70.

Harvey, D. (1989). *The Condition of Postmodernity.* Cambridge: Blackwell Publishers.

Heath, M. P. (2019). The Christian Roots of Individualism. Fairfax: Palgrave Macmillan.

Heidegger, M. (1997). *Filosofía, Ciencia y Técnica.* Santiago: Coleccion El Saber y la Cultura.

Heidegger, M. (2014). *Problemas Fundamentales de la Fenomenología (1919/1920).* Madrid: Alianza Editorial.

Hinkelammert, F. (1987). Frente a la culta de la post-modernidad: proyecto político y utopía. *Pasos*, 1-9.

Holloway, J. (2011). *Agrietar el Capitalismo.* Buenos Aires: Ediciones Herramienta.

Holloway, J. (2011, Julio 31). *https://www.johnholloway.com.mx/*. Recuperado de

https://www.johnholloway.com.mx/2011/07/31/la-otra-politica-la-de-la-digna-rabia/

Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (1994). *Dialéctica de la Ilustración.* Valladolid: Simancas Ediciones.

Hubeñak, F. (1998). *El Emperador Graciano en el Pasaje de la Romanidad a la Cristiandad.* Stylos, 129-164.

Illich, I. (1975). *Nemesis Médica: La expropiación de la salud.* Barral Editores.

Illich, I. (1985). *La Convivencialidad.* México: Planeta.

Inglehart, R. F. (2018). *Cultural Evolution.* New York: Cambridge University Press.

Jacobs, L. (1995). *The Jewish Religion: A Companion.* Oxford University Press.

Jaeger, W. (1985). *Cristianismo Primitivo y Paideia Griega.* México: Fondo de Cultura Económica.

Judge, E. (2010). *Jerusalem and Athens.* Chicago: Morh Siebeck.

Klima, G. (2017). *The Medieval Problem of Universals.* (E. N. Zalta, Editor) Recuperado de The Stanford Encyclopedia of Philosophy: https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/universals-medieval

Kung, H. (1977). *Ser Cristiano.* Madrid: Ediciones Cristiandad.

Kusch, R. (1975). *América Profunda.* Buenos Aires: Biblos.

Kusch, R. (2007). *Obras Completas Tomo I.* Rosario: Editorial Fundación Ross.

Kusch, R. (2007). *Obras Completas Tomo II.* Cordoba: Editorial Fundacion Ross.

*La Biblia de las Américas.* (1997). The Lockman Foundation.

Laclau, E. (2004). *La razón populista.* Fondo de Cultura Económica.

Landauer, G. (2010). *Revolution and Other Writings: A Political Reader.* Oakland: PM Press.

Larre, O. L. (2004). La justificación de la libertad del hombre frente a la omnipotencia divina en la ética de Guillermo de Ockham. *Revista Española de Filosofía Medieval*, 149-163.

Lee, S. (2020, agosto 17). *Occasionalism.* Recuperado de The Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/occasionalism/>.

Levinas, E. (1990). *Difficult Freedom.* Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Lyotard, J.-F. (1987). *La Condicion Postmoderna.* Madrid: Ediciones de Minuit.

Marion, J. L. (2010). *Dios sin el ser.* Villaboa: Ellago Educiones.

McCracken, D. (1994). *The Scandal of the Gospels.* New York: Oxford University Press.

Meinel, C. (1988). Early Seventeenth-Century Atomism: Theory, Epistemology, and the Insufficiency of Experiment. *Isis*, 68-103.

Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la Percepción.* México D.F.: Planeta Mexicana.

Mignolo, W. (2010). *Desobediencia Epistémica.* Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Milbank, J. (1998). *Radical Orthodoxy: A New Theology.* New York: Routledge.

Mouffe, C. (2012). *La paradoja democrática.* Barcelona: Gedisa.

Newman, S. (2001). *From Bakunin to Lacan: Anti authoritarianism and the dislocation of power.* Lexington Books.

Newman, S. (2010a). *The Politics of Postanarchism.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Newman, S. (2010b). Voluntary Servitude Reconsidered. *Anarchist Developments in Cultural Studies*, 31-49.

Newman, S. (2015). *Postanarchism.* Polity.

Nietzsche, F. (2003). *La genealogía de la moral.* Madrid: Tecnos.

Ockham, W. o. (1984). Introduction. En P. Boehner, *Philosophical Writings* (pp. 9-51). New York: The Bobbs-Merrill Company, Inc.

O'Donnell, C. (1942). Voluntarism in Franciscan Philosophy. *Franciscan Studies*, 397-410.

Osorio, B. L. (2014). Kénosis y Donación: La Kénosis como Atributo Divino. *Cuestiones Teológicas*, 347-376.

Pikaza, X. (2018). *El dinero en la Biblia.* Guadalajara: Cátedra Eusebio Francisco Kino SJ.

Pixley, J. (1993). La Historia De Israel Vista Desde Los Pobres. Quito: Ediciones Parroquia Cristo Resucitado – Quito y EDICAY – Iglesia de Cuenca.

Poma, A., & Gravante, T. (2019). 25 años de movimiento zapatista: desde el desencanto a la digna rabia. *Boletín Onteaiken*, 1-5.

Popper, K. (2006). *La sociedad abierta y sus enemigos.* Barcelona: Paidós.

Rawls, J. (2006). *Teoría de la Justicia.* Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

Rinaldi, J. L. (2018). Ética de la virtud vs. "éticas contemporáneas". *Sapientia*, 155-166.

Rivas, L. H. (2001). *¿Qué es un evangelio?* Buenos Aires: Editorial Claretiana.

Rivas, L. H. (2005). *El Evangelio de Juan.* Buenos Aires: San Benito.

Rorty, R. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.

Rorty, R. (1989). *Contingency, irony and solidarity*. New York: Cambridge University Press.

Roszak, P. (2012). Tomás de Aquino en la Radical Orthodoxy. *Revista Española de Teología*, 147-165.

Sabato, E. (1951). *Hombres y Engranajes*. Santos Lugares.

Saint-Andre, P. (2002). Conceptualism En Abelard and Rand. *The Journal of Ayn Rand Studies, 4*(1), 123-140. Recuperado de http://www.jstor.org/stable/41560206

Salinas, A. M. (2020). La Teología del Pueblo y La Teoría Populista: Una comparación entre Scannone y Laclau. *Colección*, 41-71.

Samour, H. (2007). Postmodernidad y filosofía de la liberación. *A Parte Rei*, 1-17.

Scannone, J. C. (1972). La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador. *Stromata*, 107-150.

Scannone, J. C. (1982). La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas. *Stromata*, 3-40.

Scannone, J. C. (1984). *Sabiduría Popular, Símbolo y Filosofía.* Buenos Aires: Editorial Guadalupe.

Scannone, J. C. (1990a). *Nuevo Punto de Partida en la Filosofía Latinoamericana.* Buenos Aires: Editorial Guadalupe.

Scannone, J. C. (1990b). *Evangelización, cultura y teología.* Buenos Aires : Guadalupe.

Scannone, J. C. (1990c). Mediaciones Teóricas y Prácticas de un Filosofar Inculturado. *14*, 127-136.

Scannone, J. C. (2005). *Religion y Nuevo Pensamiento Hacia una filosofia de la religion para nuestro tiempo desde America Latina.* Barcelona: Antropos.

Scannone, J. C. (2009). La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual. *Teología y Vida*, 59-73.

Scannone, J. C. (2016). Vientos nuevos del Sud: La teología argentina del pueblo y el Papa Francisco. *Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral*, 585-611.

Scannone, J. C. (2017). *La Teología del Pueblo.* Maliaño: Sal Terrae.

Serres, M. (2009). Receiving René Girard into the Académie Française. En S. Goodhart, J. Jorgensen, T. Ryba, & J. Williams, *For René Girard: Essays in Friendship and in Truth* (pp. 1-18). Michigan State University Press.

Sherwin-White, A. (1952). The Early Persecutions and Roman Law Again. *The Journal of Theological Studies*, 199-213.

Silva, I. (2022). *Providence and Science in a World of Contingency.* New York: Routledge.

Smith, J. K. (2004). *Introducing Radical Orthodoxy.* Grand Rapids: Baker Academic.

Stirner, M. (2008). *El Único y su propiedad.* Buenos Aires: Ediciones Anarres.

Taylor, C. (2008, septiembre 02). *Buffered and Porous Selves.* Recuperado de The Immanent Frame: https://tif.ssrc.org/2008/09/02/buffered-and-porous-selves/

Taylor, C. (2017). *La Era Secular.* Barcelona: Gedisa.

Tillich, P. (1948). *The Protestant Era.* Chicago: The University of Chicago Press.

Tillich, P. (1973). *What is Religion?* New York: Harper & Row, Publishers.

Torre, R. d., & Gutierrez Zúñiga, C. (2015). Creer, habitar y practicar el territorio: tipos ideales de identidad y residencia en los

cristianos no católicos de Guadalajara, Jalisco. *Espacialidades*, 38-76.

Vattimo, G. (1989). *El Sujeto y la Mascara.* Barcelona: Ediciones Peninsula.

Vattimo, G. (1991). *Ética de la interpretación.* Barcelona: Paidós Studio.

Vattimo, G. (1996). *Creer que se cree.* México: Paidós.

Vattimo, G. (2003). *Nihilism & Emancipation: Ethics, Politics, & Law.* Columbia University Press.

Vattimo, G. (2010). *Adiós a la verdad.* Barcelona: Gedisa.

Vattimo, G. (2012). *Comunismo hermenéutico De Heidegger a Marx.* Barcelona: Herder.

Villoro, L. (2009). Para un proyecto nuevo de nación. *Theoría. Revista Del Colegio de Filosofía*, 39-48.

Villoro, L. (2015). Democracia. En L. Villoro, *La alternativa: Perspectivas y posibilidades de cambio.* México: Fondo de Cultura Económica.

Waal, F. D. (2024, 10 22). *The Evolution of Empathy*. Retrieved from Greater Good Magazine: https://greatergood.berkeley.edu/article/item/the_evolution_of_empathy

Watts, J. W. (2021). The Historical Role of Leviticus 25 En Naturalizing Anti-Black Racism. *Religions*, 1-10.

White, M. (2007). *Maps of Narrative Practice.* New York: W. W. Norton & Company Ltd.

Wildman, W. (2004). The Divine Action Project, 1988-2003. *Theology and Science*, 31-75.

Williams, R. (2015). *Keywords A vocabulary of Culture and Society.* New York: Oxford University Press.

Zabala, S. (2007). *Weakening Philosophy: Essays in Honour of Gianni Vattimo.* Quebec: McGill-Queen's University Press.

**De la perversión del cristianismo al cristianismo kenótico**

Este ensayo lleva a cabo una crítica filosófica radical del cristianismo como dispositivo histórico de poder y propone la kénosis —el vaciamiento absoluto de toda pretensión de dominio— como la única forma consistente de pensar lo cristiano en la época del capitalismo global y la crisis terminal de las instituciones.

Desde una perspectiva postanarquista y populista, Sergio Ruvalcaba reconstruye la trayectoria que va del pacto constantiniano al neoliberalismo eclesial, pasando por la teología de la liberación y las filosofías contemporáneas de la debilidad y el resto sin soberanía. El resultado es una propuesta político-filosófica que desactiva la lógica del poder cristiano y sitúa al sujeto subalterno —los sin-parte— como instancia constituyente de un nuevo orden comunitario sin jerarquía ni representación.

Un texto de filosofía política que demuestra que un cristianismo sin poder no es sólo posible, sino filosóficamente necesario en el siglo XXI.

Sergio Ruvalcaba Solorio es filósofo mexicano. Este es su primer libro.